بِسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحیمِ

فِقهُ الحَدیث ۱

جلسهٔ اول

حجت الاسلام عباس پسندیده

شناخت انسان

اهداف درس

در پایان درس انتظار می‌رود که بدانید:

- ✓ ضرورت انسان‌شناسی چیست؟
- ✓ ویژگی انسان‌شناسی مطلوب کدام است؟
- ✓ انسان‌شناسی چه نقشی در شکل‌گیری، فهم و تحلیل نظام اخلاقی دارد؟
- ✓ چه رابطه‌ای میان خودسازی و خودشناسی وجود دارد؟
- ✓ مراتب پنج‌گانهٔ روح و ویژگیهای هر یک کدام‌اند؟
- ✓ حالتهای پنج‌گانهٔ روح و فراز و فرود آن کدام‌اند؟

مقدمه

تعریف اخلاق

تعریف لغوی

واژهٔ اخلاق از ریشهٔ (خ ل ق) گرفته شده است. این کلمه (خلق) بر شکل و سیمای چیزی دلالت دارد. با این تفاوت که اگر به فتح حرف اول (خاء) خوانده شود (خَلق)، به معنای شکل ظاهری است و اگر ضم خوانده شود (خُلق)، به معنای شکل و سیرت باطنی است.

ابن‌منظور می‌نویسد:

> الخُلق بضم اللام وسکونها وهو الدین والطبع والسجیة وحقیقته أنه لصورة الإنسان الباطنة وهی نفسه واوصافها ومعانیها المختصة بها بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانیها ولها أوصاف حسنة وقبیحه.[1]

تعریف اصطلاحی

رفتارهای انسان از یک منظر به رفتارهای ارادی و غیر ارادی تقسیم می‌شود. اخلاق دربارهٔ رفتارها و اعمال ارادی انسان بحث می‌کند. آنچه انسان را به رفتار نیک یا بد وامی‌دارد اخلاق نامیده می‌شود. اخلاقیات منشأ رفتار و سلوک انسان است. به عبارت دیگر اگر رفتارهای ارادی، که در آغاز با فکر و تأمل انجام می‌شود، در اثر تکرار به ملکهٔ نفس تبدیل گردد، به گونه‌ای که بدون تأمل تکرارشدنی باشد، آن را اخلاق می‌نامند؛ پس اخلاق عبارت است از خویی ثابت در باطن انسان که منشأ رفتارها و کردارهای انسان می‌گردد.

---

۱. *لسان العرب*، مادهٔ خلق.

رابطهٔ اخلاق و حدیث

پاسخ به این پرسش که میان اخلاق و حدیث چه رابطه‌ای وجود دارد؟ مبتنی است بـر اینکـه بـدانیم موضـوع اخلاق چیست؟ و گویندهٔ حدیث چه کسی است؟ از یک سو موضوع اخلاق، انسان و صفات درونی او است و از سویی دیگر گویندگان حدیث انسانهای پاک و معصومی هـستند کـه بـه خواسـت خداونـد متعـال از ویژگیهـا، ظرافتها و پیچیدگیهای باطن انسان به خوبی آگاه‌اند و راههای رسیدن به فضیلتهای اخلاقی و دوری از رذایـل را به خوبی می‌شناسند. رهنمودهای این معلمهای ممتاز و بی‌همتای اخلاق و تربیت در قالب "حـدیث" بـه مـا رسیده است؛ بنابراین حدیث به معنای واقعی کلمه منبع و مادر اخلاق است.

اخلاق و فقه الحدیث

فقه الحدیث دانشی است که متن حدیث را بررسی می‌کند و با ارائهٔ مبانی و سـیر منطقـی فهـم آن مـا را بـه مقصود اصلی گویندهٔ حدیث نزدیک می‌گرداند.

هرچند حدیث منبعی مطمئن و بسیار غنی در علوم انسانی است، ولی نباید فراموش کـرد کـه اسـتفاده از ایـن منبع نیازمند استخراج نظریه‌ها و دیدگاههای نهفته در آن است و این مهم جز به وسیلهٔ فقه الحدیث به دسـت نمی‌آید.

نکتهٔ مهم اینکه در فقه الحدیث، قواعد عمومی فهم بررسی می‌شود، اما از آنجا که احادیث در زمینـه‌هـای مختلفی صادر شده است، فهم روایات هر موضوع ویژگی خـاص خـود را دارد. فقـه الحـدیث اخلاقـی تبیـین دیدگاههای اخلاقی احادیث را به عهده دارد؛ بنابراین بدون برگرفتن این مهم دست‌یابی بـه معـارف و حقـایق موجود در احادیث اخلاقی ممکن نیست.

هدف درس فقه الحدیث (۱)

مباحث سه‌گانه

در روایات اخلاقی از یک دیدگاه با سه مسئلهٔ "گزاره‌های اخلاقی"، "مفاهیم اخلاقی" و "نظام اخلاقی" رو بـه رو هستیم. مراد از گزارهٔ اخلاقی هر تک حدیثی است که دربارهٔ یکی از مسائل و موضوعات اخلاقی صـادر شـده است؛ مانند سخن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که می‌فرماید:

حسن الخلق یثبت الموده؛[۲] اخلاق نیک دوستی را پایدار می‌کند.

اما مفاهیم اخلاقی موضوعات عام و کلی اخلاق‌اند که گزاره‌های اخلاقی دربارهٔ هر یک از آنها صادر شـده است؛ مانند مفهوم "تقوا"، "صبر"، "حلم"، "عفت"، "خوف"، "رجاء"، "حیا"، "محبت" و ... . معمولاً دربارهٔ هـر مفهـوم اخلاقی تعدادی گزارهٔ اخلاقی وجود دارد که شمارهٔ آن به تناسب هر مفهوم متفاوت است. در این مجموعه هر تک گزاره یا هر چند گزارهٔ حدیثی بخش و جنبه‌ای از مفهوم مورد نظر را تبیین می‌کند که در نهایـت سـیمای کاملی از مفهوم را ترسیم می‌کند.

---

۲. *تحف العقول*، ص ٤٥.

و اما نظام اخلاقی عبارت است از ساختار کلی اخلاق که از ترکیب مفاهیم اخلاقی به وجـود مـی‌آیـد. هـر یک از مفاهیم اخلاقی در کلان اخلاق جایگاهی ویژه دارد. هنگامی که این مفاهیم در جـای خـود و در کنـار یکدیگر قرار گیرند، ساختار اخلاق را شکل می‌دهند و نظام اخلاق معنا می‌یابد.

از آنچه گفته شد معلوم می‌گردد که سؤال اساسی در هر یک از این سه مسئله متفاوت است. سؤال اساسی در بحث گزاره‌های اخلاقی این است که معنای یک روایت چیست و در بحث مفاهیم اخلاقی ایـن اسـت کـه یک مفهوم اخلاقی چه معنا و مفهومی دارد و در نظام اخلاقی این است که اجزای تشکیل‌دهندهٔ نظام کدام‌انـد و جایگاه هر یک چیست و با یکدیگر چه ارتباطی دارند.

این درس دو هدف اساسی دارد؛ آشنایی با "مفاهیم اخلاقی" و "شناخت جایگاه مفاهیم در نظام اخلاقی". بـا شناخت این دو حوزه، فهم نیز آسان‌تر و دقیق‌تر می‌گردد. بررسی گزاره‌ها به دلیل فراوانی‌شـان در یـک بحـث ممکن نیست. اما شناخت مفاهیم و جایگاه آنها در نظام اخلاق، دیدگاهی کلی نسبت به گزاره‌های هر مفهـوم را در اختیار شما قرار می‌دهد که با کمک آن بهتر می‌توان روایات یک مفهوم را فهمید. البته شـناخت مفـاهیم بدون مطالعه و بررسی گزاره‌ها امکان ندارد. از طریق گزاره‌ها می‌توان مفاهیم و جایگاه آنها را در نظام اخـلاق شناسایی کرد و دیدگاه معصومان (علیهم السلام) را به دست آورد. بنابراین در این بررسی، حرکت از گزاره بـه سوی مفهوم و از مفهوم به سوی نظام اخلاقی است. با این حال این گونه بررسی با بررسی تک تک گـزاره‌هـا متفاوت است.

ضرورت انسان‌شناسی

ضرورت انسان‌شناسی برای اخلاق

بر اساس تعریف اخلاق در درس نخست، اخلاق به شکل باطنی و هندسهٔ درونی انـسان نظـر دارد؛ از ایـن رو "شناخت انسان" از مسائل زیربنایی در اخلاق است. صحبت از شکل و هندسهٔ بـاطن انـسان بـدون آگـاهی از نیروهای درونی، اجزای تشکیل‌دهندهٔ باطن و ویژگیهای آنها ممکن نیست. اموری همچون سلامتی و بیماری، بهداشت و درمان و جمال باطن از مهم‌ترین مسائل اخلاقی است که تحقق آنها منوط بر شناخت انسان است. تا ندانیم انسان کیست و باطنش چیست و چگونه می‌توانیم بـه سـلامتی و عوامـل آن و بیماریهـا و راههـای درمان آن آگاهی یابیم همچنین نمی‌توانیم دربارهٔ شکل و شمایل آن تصمیم بگیریم.

بدون آگاهی از انسان‌شناسی هر مکتب نمی‌توان نظـام اخلاقـی آن را فهـم و تحلیـل کـرد. فهـم بـسیاری از مفاهیم اخلاقی، گزاره‌های اخلاقـی و حتـی آمـوزه‌هـای دینـی متوقـف بـر شـناخت زیرسـاختهای آن یعنـی انسان‌شناسی است. بدون آگاهی از دیدگاه اسلام نمی‌توان معنا و جایگاه مفاهیمی همانند تقوا، زهد، قناعـت و ... یا آموزه‌هایی همانند نماز، روزه و ... را دریافت.

انسان‌شناسی واقع‌گرا

انسان‌شناسی مطلوب

آنچه در این میان مهم است، واقع‌گرا بودن انسان‌شناسی است. تعریفهای متفاوتی می‌توان از انسان ارائه داد، اما مهم این است که کدام تعریف مطابق با واقعیتهای انسان است. بدون سیطره بر نوعی انسان‌شناسی واقع‌گرایانه نمی‌توان نظام اخلاقی مبتنی بر واقعیتها را شکل داد. اگر نظام اخلاقی فاقد عنصر واقع‌گرایی باشد، نمی‌تواند انسان‌سازی کند؛ بنابراین عنصر واقع‌گرایی یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های نظام اخلاقی مطلوب است.

حدیث و انسان‌شناسی واقع‌گرا

راه دست یافتن به انسان‌شناسی واقع‌گرا

ماهیت انسان را باید از انسان‌شناسان راستین پرسید. هیچ‌کس نسبت به آفریده به اندازۀ آفریدگار اطلاع ندارد و همو است که از عوامل حفظ و سلامت آن و همچنین عوامل تخریب و ناکارآمدی آن آگاه است. خداوند متعال آفریدگار انسان است و ویژگیهای انسان را در کتابش، قرآن کریم و یا به وسیلۀ انبیا و اولیای خود بازگو کرده است؛ خدوند ماهیت انسان را به انبیا و اولیای خود نیز شناسانده است و آنان نیز برای مردم بیان داشته‌اند؛ از این رو بهترین جایگاه برای یافتن ویژگیهای انسان کلمات خداوند متعال (قرآن کریم) و پیشوایان دین (حدیث) است. قرآن و حدیث در بر دارندۀ اصیل‌ترین ویژگیهای انسان‌اند؛ از این رو مطمئن‌ترین منبع برای این منظور متون دینی است.

ویژگیهای انسان

ارزش و اهمیت خودشناسی و شناخت ویژگیهای انسان

یکی از مسائل مهم در اخلاق، مسئلۀ "معرفة النفس (خودشناسی)" است. هدف اخلاق که "خودسازی" است، مترتب بر خودشناسی است. از این رو در روایات بر مسئلۀ خودشناسی بسیار تأکید شده است. امام علی (علیه السلام) از خودشناسی به عنوان "غایت شناخت"،[3] "برترین شناخت"،[4] "برترین حکمت"،[5] "برترین خردمندی"،[6] "سودمندترین شناخت"[7] و "بزرگ‌ترین رستگاری"[8] یاد کرده و امام باقر (علیه السلام) در سفارش به جابر بن یزید جعفی هیچ شناخت و معرفتی را هم‌سنگ خودشناسی ندانسته است.[9]

---

۳. «غایت المعرفة أن یعرف المرء نفسه»؛ *میزان الحکمه*، ج ۸، ص ٣٥٦٦، ح ۱۲۲۰۲.

٤. «أفضل المعرفة، معرفة الإنسان نفسه»؛ همان، ح ۱۲۲۰۰.

٥. «أفضل الحکمة معرفة الإنسان نفسه»؛ همان، ح ۱۲۲۰۱.

٦. «أفضل العقل معرفة الإنسان نفسه»؛ همان، ح ۱۲۲۰٤. این کلام از امام رضا (علیه السلام) نیز روایت شده است؛ همان، ح ۱۲۲۰٥.

۷. «معرفة النفس أنفع المعارف»؛ همان، ح ۱۲۲۰۳و «المعرفة بالنفس أنفع المعارف»؛ همان، ح ۱۲۱۹۹.

به دلیل اهمیت انسان‌شناسی، بخش بسیاری از متون دینی ـ قرآن و حدیث ـ به این مسئله اختصاص یافته است. در ادامه تنها به یک بخش از این متون، که پایه‌ای برای بحثهای بعدی است، خواهیم پرداخت.

مراتب پنج‌گانهٔ روح و ویژگیهای آن

در روایات اهل بیت (علیهم السلام) پنج مرتبه برای روح انسان بیان و ویژگیهای هر یک ذکر شده است. همچنین انسانها به میزان رسیدن به این مراتب به سه گروه تقسیم می‌شوند. از آنجا که ویژگیهای انسان در لابه‌لای متون، پراکنده و شناسایی و استخراج هر یک نیازمند روش و مهارتی خاص است، طی مراحلی ضمن بیان روش، این موضوع را نیز بررسی می‌کنیم. روش مطرح شده در این بحث می‌تواند در تمامی زمینه‌های مشابه کاربرد داشته باشد.[۱۰]

مراحل

الف) جمع‌آوری متون

نخستین اقدام، برای این منظور جمع‌آوری متون مرتبط و تشکیل خانوادهٔ حدیث است. گاه روایات با یکدیگر متفاوتند و هر یک به جنبه‌ای می پردازند که در مجموع بحثی را کامل می‌کنند. از این رو نمی‌توان از آنها صرف نظر کرد و تنها به یک روایت اکتفا نمود.[۱۱]

روایات بیانگر مراتب روح و ویژگیهای انسان‌شناختی هستند:

۱ـ جابر بن یزید جعفی می‌گوید: از امام باقر (علیه السلام) دربارهٔ منشأ علم امام سؤال کردم. حضرت در پاسخ فرمود:

> یا جَابِرُ، إِنَّ فِی الْأَنْبِیاءِ وَ الْأَوْلیاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ، رُوحَ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِیمَانِ وَ رُوحَ الْحَیاةِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ؛ فَبِرُوحِ الْقُدُسِ یا جَابِرُ، عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَی مَا تَحْتَ الثَّرَی؛ ثُمَّ قَالَ: یا جَابِرُ، إِنَّ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَرْوَاحٌ یُصِیبُهَا الْحَدَثَانُ إِلَّا رُوحَ الْقُدُسِ فَإِنَّهَا لَا تَلْهُو وَ لَا تلعب.[۱۲]

---

۸. «نال الفوز الأکبر من ظفر بمعرفة النفس»؛ همان، ح ١٢٢٠٦.

۹. «لا معرفة کمعرفتک بنفسک»؛ *تحف العقول*، ص ٢٨٦.

۱۰. البته ممکن است به تناسب هر موضوع ایجاد تغییراتی در روش لازم باشد.

۱۱. نکتهٔ مهم اینکه برای یافتن پاسخِ پرسشِ تحقیق از لابه‌لای متون حدیثی نباید عنوان فصلهای کتابهای حدیثی را برای جستجو ملاک قرار داد؛ چه بسا ممکن است حدیثی که در بر دارندهٔ پاسخ پرسش شما است، در فصلی طبقه‌بندی شده باشد که به موضوع تحقیق هیچ ارتباطی ندارد. در بحث ویژگیهای روح، چهار حدیث نقل شد که همگی از کتاب شریف *کافی‌اند*، اما سه حدیث نخست در جلد اول کتاب الحجة، بابِ أن الأئمة محدَّثون مفهمون طبقه‌بندی شده است و حدیث چهارم در جلد دومِ کتاب *الا یمان و الکفر*، باب الکبائر. همان‌گونه که روشن است اولاً هیچ‌یک از عنوانها دربارهٔ انسان‌شناسی نیست؛ ثانیاً همهٔ روایتهای مورد نیاز در یک عنوان نیستند. این احادیث هرچند ذیل عنوانهای متفاوتی قرار گرفته‌اند، اما برای پاسخ به پرسش ما همه یکسان‌اند و در یک طبقه قرار می‌گیرند. بنابراین باید از شیوه‌ای استفاده کرد تا بتوان به همهٔ احادیث دست یافت.

۱۲. *الکافی*، ج ۱، ص ۲۷۲، ح ۲؛

در این روایت سه نکتهٔ کلی وجود دارد؛ یکی مراتب پنج‌گانهٔ روح در انبیا و اولیا، دیگری نقش روح قدسی در علم امام معصوم و سوم ویژگی روح قدسی و تفاوت آن با دیگر مراتب روح.

۲ـ جابر بن یزید جعفی حدیث دیگری از امام صادق (علیه السلام) با مضمون حدیث پیشین نقل کرده است؛ با این تفاوت که در این حدیث ویژگی دیگر مراتب روح نیز بیان شده است:

یا جَابِرُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَک وَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ كُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَةً فَأَصْحابُ الْمَيمَنَةِ ما أَصْحابُ الْمَيمَنَةِ وَ أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِک الْمُقَرَّبُونَ . فَالسَّابِقُونَ هُمْ رُسُلُ اللَّهِ (عَلَيهِم السَّلَامُ) وَ خَاصَّةُ اللَّهِ مِنْ خَلْقِهِ؛ جَعَلَ فِيهِمْ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ أَيَّدَهُمْ بِرُوحِ الْقُدُسِ؛ فَبِهِ عَرَفُوا الْأَشْيَاءَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحِ الْإِيمَانِ؛ فَبِهِ خَافُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحِ الْقُوَّةِ؛ فَبِهِ قَدَرُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ؛ فَبِهِ اشْتَهَوْا طَاعَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ كَرِهُوا مَعْصِيتَهُ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِی بِهِ يذْهَبُ النَّاسُ وَ يجِيئُونَ وَ جَعَلَ فِی الْمُؤْمِنِينَ وَ أَصْحَابِ الْمَيمَنَةِ رُوحَ الْإِيمَانِ فَبِهِ خَافُوا اللَّهَ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْقُوَّةِ فَبِهِ قَدَرُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الشَّهْوَةِ فَبِهِ اشْتَهَوْا طَاعَةَ اللَّهِ وَ جَعَلَ فِيهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِی بِهِ يذْهَبُ النَّاسُ و يجيؤن.[۱۳]

در این حدیث ویژگی هر مرتبه از مراتب روح در دو گروه پیشگامان و مؤمنان بیان شده است.

۳ـ در حدیث دیگری، امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به سؤال مفضل بن عمر دربارهٔ منشأ علم امام مراتب پنج‌گانهٔ روح و ویژگیهای متفاوتی برای هر یک بیان کرده است:

یا مُفَضَّلُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَک وَ تَعَالَى جَعَلَ فِی النَّبِی (صَلَّى اللهُ عَلَيه وَ آلِه) خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ، رُوحَ الْحَيَاةِ؛ فَبِهِ دَبَّ وَ دَرَجَ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ؛ فَبِهِ نَهَضَ وَ جَاهَدَ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ؛ فَبِهِ أَكَلَ وَ شَرِبَ وَ أَتَى النِّسَاءَ مِنَ الْحَلَالِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ؛ فَبِهِ آمَنَ وَ عَدَلَ وَ رُوحَ الْقُدُسِ؛ فَبِهِ حَمَلَ النُّبُوَّةَ. فَإِذَا قُبِضَ النَّبِی (صَلَّى اللهُ عَلَيه وَ آلِه) انْتَقَلَ رُوحُ الْقُدُسِ فَصَارَ إِلَى الْإِمَامِ وَ رُوحُ الْقُدُسِ لَا ينَامُ وَ لَا يغْفُلُ وَ لَا يلْهُو وَ لَا يزْهُو وَ الْأَرْبَعَةُ الْأَرْوَاحِ تَنَامُ وَ تَغْفُلُ وَ تَزْهُو وَ تَلْهُو وَ رُوحُ الْقُدُسِ كانَ يرَى بِهِ.[۱٤]

ای جابر، پیامبران و اولیا پنج [مرتبه] روح دارند: روح قدسی، روح ایمان، روح زندگی، روح قدرت و روح خواسته. آنان بـه وسـیلهٔ روح قدسی از زیر عرش تا زیر خاک هر آنچه را هست می‌شناسند؛ سپس فرمود: ای جابر، این روحهای چهارگانه تحت تأثیر شب و روز قرار می‌گیرند، به جز روح قدسی که نه به سرگرمی می‌پردازد و نه به بازی.

۱۳. *الکافی*، ج ۱، ص ۲۷۱، ح ۱؛

ای جابر، خداوند تبارک و تعالی مردم را سه گروه آفرید و این همان سخن خداوند عزیز و جلیل است (که می‌فرماید): «شـما سـه گروه بودید؛ گروه مبارک، چه چیزی است این گروه مبارک و گروه شوم و چه چیزی است این گروه شوم و گروه پیـشگامان کـه همانان مقربان‌اند». پیشگامان، فرستادگان خدا ـ که درود بر آنان باد ـ و بندگان ویژهٔ خدای‌اند؛ [خداونـد] پـنج [مرتبـه] روح در آنان قرار داده است؛ با روح قدسی آنان را تأیید کرد و از این رو هر چیزی را شناختند و با روح ایمان تأییدشـان کـرد؛ بـه همـین جهت از خدا ترسیدند و با روح قدرت تأییدشان کرد؛ از این رو بر اطاعت از خدا توانا شدند و به وسیلهٔ روح خواسته تأییدشان کرد؛ از این رو تمایل به اطاعت و گریز از معصیت پیدا کردند و روح حرکت را، که مردم به وسیلهٔ آن رفت و آمد می‌کنند در آنان قـرار داد و در اهل ایمان و گروه مبارک روح ایمان را قرار داد؛ به همین جهت از خدا ترسیدند و روح قدرت در آنان قرار داد، از ایـن رو بر اطاعت خدا توانا شدند و روح خواسته در آنان قرار داد؛ از این رو به طاعت خداوند تمایل پیدا کردند و روح حرکت را، که مـردم به وسیلهٔ آن رفت و آمد می‌کنند، در آنان قرار داد.

۱٤. *الکافی*، ج ۱، ص ۲۷۲، ح ۳؛

٤ـ در حدیث طولانی دیگری از امام علی (علیه السلام) چنین آمده است:

عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ، قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ نَاساً زَعَمُوا أَنَّ الْعَبْدَ لَا يَزْنِي وَ هُوَ مُؤْمِنٌ وَ لَا يَسْرِقُ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ وَ لَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ وَ لَا يَأْكُلُ الرِّبَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ وَ لَا يَسْفِكُ الدَّمَ الْحَرَامَ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ؛ فَقَدْ ثَقُلَ عَلَى هَذَا وَ حَرِجَ مِنْهُ صَدْرِي حِينَ أَزْعُمُ أَنَّ هَذَا الْعَبْدَ يُصَلِّي صَلَاتِي وَ يَدْعُو دُعَائِي وَ يُنَاكِحُنِي وَ أُنَاكِحُهُ وَ يُوَارِثُنِي وَ أُوَارِثُهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِيمَانِ مِنْ أَجْلِ ذَنْبٍ يَسِيرٍ أَصَابَهُ؛ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) صَدَقْتَ؛ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) يَقُولُ وَ الدَّلِيلُ عَلَيهِ كِتَابُ اللَّهِ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ النَّاسَ عَلَى ثَلَاثِ طَبَقَاتٍ وَ أَنْزَلَهُمْ ثَلَاثَ مَنَازِلَ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْكِتَابِ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَ أَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السابقون.[١٥] فَأَمَّا مَا ذَكَرَ مِنْ أَمْرِ السَّابِقِينَ فَإِنَّهُمْ أَنْبِيَاءُ مُرْسَلُونَ وَ غَيرُ مُرْسَلِينَ جَعَلَ اللَّهُ فِيهِمْ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ وَ رُوحَ الْبَدَنِ؛ فَبِرُوحِ الْقُدُسِ بُعِثُوا أَنْبِيَاءَ مُرْسَلِينَ وَ غَيرَ مُرْسَلِينَ وَ بِهَا عَلِمُوا الْأَشْيَاءَ وَ بِرُوحِ الْإِيمَانِ عَبَدُوا اللَّهَ وَ لَمْ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بِرُوحِ الْقُوَّةِ جَاهَدُوا عَدُوَّهُمْ وَ عَالَجُوا مَعَاشَهُمْ وَ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ أَصَابُوا لَذِيذَ الطَّعَامِ وَ نَكَحُوا الْحَلَالَ مِنْ شَبَابِ النِّسَاءِ وَ بِرُوحِ الْبَدَنِ دَبُّوا وَ دَرَجُوا .... ثُمَّ ذَكَرَ أَصْحَابَ الْمَيمَنَةِ وَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً بِأَعْيَانِهِمْ. جَعَلَ اللَّهُ فِيهِمْ أَرْبَعَةَ أَرْوَاحٍ، رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ وَ رُوحَ الْبَدَنِ؛ فَلَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَسْتَكْمِلُ هَذِهِ الْأَرْوَاحَ الْأَرْبَعَةَ حَتَّى تَأْتِيَ عَلَيهِ حَالَاتٌ؛ فَقَالَ الرَّجُلُ يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَا هَذِهِ الْحَالَاتُ؟ فَقَالَ أَمَّا أُولَاهُنَّ فَهُوَ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً فَهَذَا يَنْتَقِصُ مِنْهُ جَمِيعُ الْأَرْوَاحِ وَ لَيسَ بِالَّذِي يَخْرُجُ مِنْ دِينِ اللَّهِ؛ لِأَنَّ الْفَاعِلَ بِهِ رَدَّهُ إِلَى أَرْذَلِ عُمُرِهِ؛ فَهُوَ لَا يَعْرِفُ لِلصَّلَاةِ وَقْتاً وَ لَا يَسْتَطِيعُ التَّهَجُّدَ بِاللَّيلِ وَ لَا بِالنَّهَارِ وَ لَا الْقِيامَ فِي الصَّفِّ مَعَ النَّاسِ؛ فَهَذَا نُقْصَانٌ مِنْ رُوحِ الْإِيمَانِ وَ لَيسَ يَضُرُّهُ شَيئاً وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَقِصُ مِنْهُ رُوحُ الْقُوَّةِ؛ فَلَا يَسْتَطِيعُ جِهَادَ عَدُوِّهِ وَ لَا يَسْتَطِيعُ طَلَبَ الْمَعِيشَةِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَقِصُ مِنْهُ رُوحُ الشَّهْوَةِ؛ فَلَوْ مَرَّتْ بِهِ أَصْبَحُ بَنَاتِ آدَمَ لَمْ يَحِنَّ إِلَيهَا وَ لَمْ يَقُمْ وَ تَبْقَى رُوحُ الْبَدَنِ فِيهِ؛ فَهُوَ يَدِبُّ وَ يَدْرُجُ حَتَّى يَأْتِيَهُ مَلَكُ الْمَوْتِ؛ فَهَذَا الْحَالُ خَيرٌ؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ هُوَ الْفَاعِلُ بِهِ وَ قَدْ تَأْتِي عَلَيهِ حَالَاتٌ فِي قُوَّتِهِ وَ شَبَابِهِ؛ فَيَهُمُّ بِالْخَطِيئَةِ فَيُشَجِّعُهُ رُوحُ الْقُوَّةِ وَ يُزَيِّنُ لَهُ رُوحُ الشَّهْوَةِ وَ يَقُودُهُ رُوحُ الْبَدَنِ حَتَّى تُوْقِعَهُ فِي الْخَطِيئَةِ فَإِذَا لَامَسَهَا

ای مفضل، همانا خداوند تبارک و تعالی در پیامبر، که صلوات خدا بر او و خاندانش باد، [هر] پنج [مرتبۀ] روح را قرار داد؛ روح زندگی را که به وسیلۀ آن رفت و آمد می‌کند و روح قدرت را که به وسیلۀ آن قیام و جهاد می‌کند و روح خواسته را که به وسیلۀ آن می‌خورد و می‌نوشد و به زنان از راه حلال در می‌آید، روح ایمان را که به وسیلۀ آن ایمان آورد و عدالت پیشه کند و روح قدسی را که به وسیلۀ آن [مقام] نبوت را تحمل نمود و هنگامی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) درگذشت، روح قدسی به امام منتقل شد. روح قدسی نه می‌خوابد و نه غافل می‌گردد و نه کار بیهوده می‌کند و نه خود را برتر می‌بیند و چهار [مرتبۀ دیگر] روح می‌خوابد و غفلت می‌ورزد و خود را برتر می‌بیند و بیهوده‌کار است. و به وسیلۀ روح قدسی است که [حقیقت اشیا را] می‌بیند.

١٥. اشاره است به آیۀ شریف: وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجاً ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيمَنَةِ وَ أَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ، واقعه/ ١١ ـ ٧.

نَقَصَ مِنَ الْإِيمَانِ وَ تَفَصَّى مِنْهُ فَلَيسَ يَعُودُ فِيهِ حَتَّى يَتُوبَ فَإِذَا تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيهِ وَ إِنْ عَادَ أَدْخَلَهُ اللَّهُ نَارَ جَهَنَّمَ؛

فَأَمَّا أَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ فَهُمُ الْيَهُودُ وَ النَّصَارَى. يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ ... يَعْرِفُونَ مُحَمَّداً وَ الْوَلَايَةَ فِي التَّوْرَاةِ وَ الْإِنْجِيلِ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ فِي مَنَازِلِهِمْ ... وَ إِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ... أَنَّكَ الرَّسُولُ إِلَيهِمْ ... فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ فَلَمَّا جَحَدُوا مَا عَرَفُوا ابْتَلَاهُمُ اللَّهُ بِذَلِكَ؛ فَسَلَبَهُمْ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ أَسْكَنَ أَبْدَانَهُمْ ثَلَاثَةَ أَرْوَاحٍ، رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ وَ رُوحَ الْبَدَنِ؛ ثُمَّ أَضَافَهُمْ إِلَى الْأَنْعَامِ؛ فَقَالَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعامِ لِأَنَّ الدَّابَّةَ إِنَّمَا تَحْمِلُ بِرُوحِ الْقُوَّةِ وَ تَعْتَلِفُ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ وَ تَسِيرُ بِرُوحِ الْبَدَنِ؛ فَقَالَ لَهُ السَّائِلُ أَحْيَيْتَ قَلْبِي بِإِذْنِ اللَّهِ يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنين.[16]

---

۱۶. *کافی*، ج ۲، ص ۲۸۱، ح ۱۶؛اصبغ بن نباته گوید: «کسی خدمت امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمد و گفت: ای امیرمؤمنان، گروهی گمان می‌کنند که بنده در حال ایمان زنا نمی‌کند و در حال ایمان دزدی نمی‌کند و در حال ایمان شراب نمی‌نوشد و در حال ایمان ربا نمی‌خورد و در حال ایمان خون ناحق نمی‌ریزد. این مطلب بر من گران آمده و سینه‌ام به تنگ آمده است؛ از اینکه می‌بینم این بنده همانند من نماز می‌گزارد و همانند من دعا می‌خواند و با من ازدواج می‌کند و من با او ازدواج می‌کنم و او از من ارث می‌برد و من از او ارث می‌برم، ولی به خاطر گناه کوچکی که انجام داده از [قلمرو] ایمان خارج شده است!» امیرمؤمنان (علیه السلام) فرمود: "درست گفتی؛ از رسول خدا همین را شنیدم و دلیل آن نیز در کتاب خدا است. خداوند عزوجل مردم را در سه گروه آفرید و در سه جایگاه قرار داد؛ این همان کلام خداوند عزوجل در قرآن است که می‌فرماید: اصحاب میمنه، اصحاب مشئمه و سابقون. اما پیشگامانی که از آنان یاد کرده است همان پیامبران‌اند چه رسول و چه غیر رسول. خداوند در آنان [هر] پنج [مرتبهٔ] روح را قرار داده است، روح قدسی و روح ایمان و روح قدرت و روح خواسته و روح بدن. به وسیلهٔ روح قدسی به نبوت برانگیخته شدند، چه رسول و چه غیر رسول و به همان وسیله از [حقیقت] امور آگاه شدند و به وسیلهٔ روح ایمان خدا را بندگی کردند و هیچ چیز را شریک او قرار ندادند و به وسیلهٔ روح قدرت با دشمنانشان مبارزه کردند و [مخارج] زندگی‌شان را تأمین کردند و به وسیلهٔ روح خواسته از غذای لذیذ استفاده کردند و از راه حلال با زنان جوان ازدواج [آمیزش] کردند و به وسیلهٔ روح بدن رفت و آمد نمودند..."

سپس اصحاب میمنه را یاد کرده است که آنان مؤمنان حقیقی‌اند. خداوند چهار روح در آنان قرار داده است، روح ایمان، روح قدرت، روح خواسته و روح بدن. پیوسته بنده این مراتب چهارگانه را تکمیل می‌کند تا اینکه حالتهایی بر او عارض می‌شود.

آن مرد پرسید: "ای امیرمؤمنان، این حالتها چیست؟" حضرت فرمود: "اما نخستین آن همان است که خداوند متعال می‌فرماید: «و برخی از شما را تا خوارترین دورهٔ سالهای زندگی بازگردانده می‌شود؛ به گونه‌ای که بعد از آن همه دانستن دیگر چیزی نمی‌داند.» همهٔ مراتب روح این گروه ضعیف می‌گردد، ولی از کسانی نیست که از دین خدا خارج می‌شود؛ چون کس دیگری او را به پایین‌ترین سطح عمر بازگردانده است؛ از این رو او وقت نماز را نمی‌شناسد و توان عبادت را در شب و روز و توان شرکت در صف (مجاهدان) را ندارد. این نقصان روح ایمان است، ولی زیانی به او نمی‌رساند و از گروهی روح قدرت را می‌گیرد؛ از این رو توان جهاد با دشمن و توان کسب روزی را نخواهد داشت و از گروهی روح خواسته را می‌گیرد؛ از این رو اگر زیباترین دختران آدم بر او بگذرد، نسبت به او برانگیخته نمی‌شود و فقط روح بدن باقی می‌ماند و لذا او می‌رود و می‌آید تا اینکه فرشتهٔ مرگ فرا رسد. این حالت [نیز] خوب است، زیرا خداوند عزوجل چنین کرده است.

و گاهی در حین قدرت و جوانی حالاتی بر او عارض می‌شود و از این رو قصد خطا [گناه] می‌کند؛ پس روح توانایی او را (تحریک و) دلیر می‌سازد و روح خواسته [گناه را] برایش زیبا می‌نمایاند و روح بدن او را می‌کشاند تا آن کار اشتباه انجام شود. وقتی آن را مرتکب شد، روح ایمان ناقص و از او جدا می‌گردد و باز نمی‌گردد تا اینکه توبه کند؛ پس هرگاه توبه کند خدا هم توبهٔ او را می‌پذیرد و اگر تکرار کند، خداوند او را وارد آتش دوزخ سازد.

و اما اصحاب المشئمه، یهود و نصارا هستند؛ خداوند عزوجل می‌فرماید: «آنان که کتاب [قرآن] به آنها دادیم آن را می‌شناسند آن‌گونه که فرزندانشان را می‌شناسند»؛ [یعنی] محمد و ولایت را در تورات و انجیل، همان گونه می‌شناسند که فرزندانشان را در

ب) شناسایی ابعاد

پس از تشکیل خانوادۀ حدیث، نوبت شناسایی مسائل مختلف مطرح شده در هر حدیث است. هر حدیث ممکن است چند مسئلۀ کلی را مطرح کرده باشد. این مسائل باید جدا شوند و به طور مستقل مورد بررسی قرار گیرند. از این رو در این مرحله احادیث جمع‌آوری شده مورد مطالعه قرار می‌گیرد و مسائل کلی هر یک مشخص می‌شود و در کنار حدیث ثبت می‌شود. این کار زمینه را برای مراحل بعدی فراهم می‌سازد.

ابعاد و مسائل کلی مطرح شده در احادیث بیان شده به ترتیب عبارت است از:

حدیث	ابعاد کلی
الف	انبیا و اولیا پنج روح دارند.
ب	۱ـ مردم سه گروه‌اند: اصحاب المیمنه، اصحاب المشئمه و السابقون. ۲ـ السابقون پنج روح دارند. ۳ـ اصحاب المیمنه چهار روح (بدون روح قدسی)
ج	۱ـ پیامبر (صلی الله علیه و آله) دارای پنج روح ۲ـ انتقال روح قدسی از پیامبر به امام
د	۱ـ مردم سه گروه‌اند. ۲ـ السابقون (انبیا) دارای پنج مرتبۀ روح ۳ـ اصحاب المیمنه (اهل ایمان) دارای چهار روح (بدون روح قدسی) ٤ـ عوارضی غیر اختیاری و اختیاری برای ایمان اهل ایمان ٥ـ فرایند گناه ٦ـ جایگاه توبه ۷ـ اصحاب المشئمه دارای سه روح ۸ـ حیوانات دارای سه روح

ج) تنظیم یافته‌ها

پس از شناسایی مسائل کلی نوبت تنظیم و طبقه‌بندی آنها است. نکات ثبت شده در هر فیش نامنظم، پراکنده و تکراری‌اند، از این رو در این مرحله باید چند کار انجام داد:

۱ـ پالایش یادداشتها و حذف تکراریها؛

۲ـ تنظیم و طبقه‌بندی مسائل پالایش‌شده؛

۳ـ ثبت مسائل در یک برگه.

منازلشان «و گروهی از آنان، با اینکه می‌دانند، حق را کتمان می‌کنند»، «حق از جانب پروردگار تو است [که تو فرستاده‌اش به سوی آنان هستی]؛ پس از شک‌کنندگان نباشید.» خداوند آنان را به دلیل اینکه آنچه را می‌شناختند انکار کردند، مبتلا ساخت و روح ایمان را از آنان سلب نمود و سه روح را در بدنهایشان ساکن کرد؛ روح قدرت، روح خواسته و روح بدن؛ سپس آنان را به حیوانات نسبت داد و فرمود: «آنان همانند چهارپایان‌اند»؛ چرا که چهارپا همانا با روح قدرت [بار] حمل می‌کند و با روح خواسته علف می‌خورد و با روح بدن حرکت می‌کند."

سؤال‌کننده [به حضرت] گفت: "به اذن خدا قلبم را زنده کردی ای امیرمؤمنان."

برای نمونه، مسائل کلی غیرتکراری در احادیث بیان شده با ترتیبی منطقی عبارت است از:
۱ـ انسانها در سه گروه طبقه‌بندی می‌شوند: السابقون، اصحاب المیمنه و اصحاب المشئمه.
۲ـ السابقون دارای پنج مرتبهٔ روح هستند.
۳ـ اصحاب المیمنه از چهار مرتبهٔ روح برخوردارند (بدون روح قدسی) و مراتب چهارگانهٔ روح این گروه دچار عوارض غیر اختیاری و اختیاری می‌شود.
٤ـ اصحاب المشئمه سه مرتبهٔ روح دارند. (بدون روح ایمان و روح قدسی).
تذکر: مواردی که تک‌بعدی هستند به مرحلهٔ دوم و سوم نیازمند نیستند.

د) شناسایی ویژگیها

پس از پالایش یادداشتها و مشخص شدن مسائل کلی، به شناسایی نکات جزئی و یا ویژگیهای هر مسئله می‌پردازیم. ممکن است احادیث برای هر یک از مسائل کلی در بر دارندهٔ نکات ریز و جزئی باشند؛ بر همین اساس در این مرحله باید این موارد را شناسایی و در برگهٔ مربوط به هر مسئله ثبت نمود.[۱۷] این امر در دو مرحله انجام می‌شود:
الف) جمع‌آوری ویژگیها از متون متعدد؛
ب) پالایش ویژگیها.
این مرحله را با بررسی روایات مراتب روح پی می‌گیریم:

مسئلهٔ نخست: اقسام سه‌گانهٔ انسان

مسئلهٔ نخست	
مرحلهٔ جمع‌آوری	مرحلهٔ پالایش
• إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ كُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَةً فَأَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ ما أَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ وَ أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِکَ الْمُقَرَّبُونَ ؛ فَالسَّابِقُونَ هُمْ رُسُلُ اللَّهِ (عَلَيهم السَّلَامُ) وَ خَاصَّةُ اللَّهِ مِنْ خَلْقِهِ. • خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ النَّاسَ عَلَى ثَلَاثِ طَبَقَاتٍ وَ أَنْزَلَهُمْ ثَلَاثَ مَنَازِلَ وَ ذَلِکَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی الْكِتَابِ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَ أَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السَّابِقُونَ. • فَأَمَّا مَا ذَكَرَ مِنْ أَمْرِ السَّابِقِينَ فَإِنَّهُمْ أَنْبِيَاءُ مُرْسَلُونَ وَ غَيْرُ مُرْسَلِينَ. • ثُمَّ ذَكَرَ أَصْحَابَ الْمَيْمَنَةِ وَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً بِأَعْيانِهِمْ.	۱ـ خداوند انسانها را در سه گروه طبقه‌بندی کرده است: السابقون، اصحاب المیمنه و اصحاب المشئمه. ۲ـ السابقون عبارت‌اند از انبیای مرسل و غیر مرسل و اولیا. ۳ـ اصحاب المیمنه عبارت‌اند از اهل ایمان. ٤ـ اصحاب المشئمه عبارت‌اند از یهود و نصارا که حق را شناختند و انکار کردند.

۱۷. مناسب است برای هر مسئله، فیش مستقلی انتخاب شود.

• فَأَمَّا أَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ فَهُمُ الْيهُودُ وَ النَّصَارَى يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ آتَيناهُمُ الْكتابَ يَعْرِفُونَهُ كما يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ... يَعْرِفُونَ مُحَمَّداً وَ الْوَلَايةَ فِی التَّوْرَاةِ وَ الْإِنْجِيلِ كمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ فِی مَنَازِلِهِمْ ... وَ إِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّک ... [أَنَّک الرَّسُولُ إِلَيهِمْ] ... فَلا تَكونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ	

مسئلهٔ دوم: مراتب پنج‌گانهٔ روحِ السابقون

مسئلهٔ دوم		
مراتب	جمع‌آوری ویژگیها	پالایش ویژگیها
روح قدسی	• عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ الثَّرَى. • بِهِ عَرَفُوا الْأَشْياءَ ـ بِهَا عَلِمُوا الْأَشْياءَ. • كانَ يرَى بِهِ. • بِهِ حَمَلَ النُّبُوَّةَ وَ بِهِ بُعِثُوا أَنْبِياءَ مُرْسَلِينَ وَ غَيرَ مُرْسَلِينَ. • لَا يَنَامُ وَ لَا يَغْفُلُ وَ لَا يَلْهُو وَ لَا يَزْهُو. • وَ لَا يَلْعَبُ.	درک و شناخت حقیقت هستی عامل حمل نبوت عاری از حوادثی همچون: خواب، غفلت، لهو و لعب و برتری‌طلبی
روح ایمان	• فَبِهِ خَافُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ. • بِهِ آمَنَ وَ عَدَلَ. • بِهِ عَبَدُوا اللَّهَ وَ لَمْ يُشْرِكوا بِهِ شَيئاً.	ایمان به خدا عدالت‌ورزی ترس از خدا عبادت و ترک شرک
روح قدرت	• بِهِ قَدَرُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ. • بِهِ نَهَضَ وَ جَاهَدَ. • بِرُوحِ الْقُوَّةِ جَاهَدُوا عَدُوَّهُمْ وَ عَالَجُوا مَعَاشَهُمْ.	توان عبادت کردن قیام و جهاد در راه خدا تلاش برای کسب روزی
روح خواسته	• بِهِ اشْتَهَوْا طَاعَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ كَرِهُوا مَعْصِيتَهُ. • بِهِ أَصَابُوا لَذِيذَ الطَّعَامِ وَ نَكحُوا الْحَلَالَ مِنْ شَبَابِ النِّسَاءِ.	میل به طاعت و کراهت معصیت خواستن و لذت بردن از غذای حلال ازدواج مشروع و التذاذ جنسی
روح حیات	• بِهِ يَذْهَبُ النَّاسُ وَ يَجِيئُونَ. • بِهِ دَبُّوا وَ دَرَجُوا.	حرکت و رفت و آمد

مسئلهٔ سوم: مراتب چهارگانهٔ روح اهل ایمان

مسئلهٔ سوم		
مراتب	جمع‌آوری ویژگیها	پالایش ویژگیها
روح الایمان	وَ جَعَلَ فِی الْمُؤْمِنِینَ وَ أَصْحَابِ الْمَیمَنَةِ رُوحَ الْإِیمَانِ فَبِهِ خَافُوا اللَّهَ.	روح ایمان مایهٔ ترس از خدا است.
	وَ جَعَلَ فِیهِمْ رُوحَ الْقُوَّةِ فَبِهِ قَدَرُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ؛ فَیُشَجِّعُهُ رُوحُ الْقُوَّةِ.	روح قوت، مایهٔ قدرت بر اطاعت است. همچنین می‌تواند نسبت به گناه تشجیع کند.
	وَ جَعَلَ فِیهِمْ رُوحَ الشَّهْوَةِ؛ فَبِهِ اشْتَهَوْا طَاعَةَ اللَّه. وَ یُزَیِّنُ لَهُ رُوحُ الشَّهْوَةِ.	روح خواسته مایهٔ میل به اطاعت است. همچنین می‌تواند گناه را تزیین کند.
	وَ جَعَلَ فِیهِمْ رُوحَ الْمَدْرَجِ الَّذِی بِهِ یَذْهَبُ النَّاسُ وَ یَجِیئُونَ. وَ یَقُودُهُ رُوحُ الْبَدَنِ حَتَّى تُوْقِعَهُ فِی الْخَطِیئَة.	روح حیات مایهٔ حرکت است. همچنین می‌تواند انسان را به سوی گناه سوق دهد و آن را انجام دهد.
مشترک	وَ الْأَرْبَعَةُ الْأَرْوَاحِ تَنَامُ وَ تَغْفُلُ وَ تَزْهُو وَ تَلْهُو.	مراتب چهارگانه، دچار غفلت و لهو و لعب می‌شوند.
مشترک	فَلَا یزَالُ الْعَبْدُ یَسْتَکمِلُ هَذِهِ الْأَرْوَاحَ الْأَرْبَعَةَ حَتَّى تَأْتِیَ عَلَیهِ حَالَاتٌ.	مراتب چهارگانه تکامل می‌یابند، مگر آنکه دچار عوارضی شوند.
مشترک	أَنَّ الْعَبْدَ لَا یزْنِی وَ هُوَ مُؤْمِنٌ وَ لَا یسْرِقُ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ وَ لَا یَسْفِکُ الدَّمَ الْحَرَامَ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ.	کسی که گناه می‌کند در آن حال ایمان ندارد.

عوارض مراتب چهارگانه	پالایش ویژگیها
أَمَّا أُولَاهُنَّ فَهُوَ کمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْکمْ مَنْ یُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِکَیْ لا یَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَیئاً فَهَذَا یَنْتَقِصُ مِنْهُ جَمِیعُ الْأَرْوَاحِ وَ لَیسَ بِالَّذِی یَخْرُجُ مِنْ دِینِ اللَّهِ؛ لِأَنَّ الْفَاعِلَ بِهِ رَدَّهُ إِلَى أَرْذَلِ عُمُرِهِ فَهُوَ لَا یَعْرِفُ لِلصَّلَاةِ وَقْتاً وَ لَا یَسْتَطِیعُ التَّهَجُّدَ بِاللَّیلِ وَ لَا بِالنَّهَارِ وَ لَا الْقِیامَ فِی الصَّفِّ مَعَ النَّاسِ؛ فَهَذَا نُقْصَانٌ مِنْ رُوحِ الْإِیمَانِ وَ لَیسَ یَضُرُّهُ شَیئاً وَ مِنْهُمْ مَنْ یَنْتَقِصُ مِنْهُ رُوحُ الْقُوَّةِ؛ فَلَا	● عوارض غیر اختیاری ● نقصان جمیع مراتب از جانب خداوند متعال به خاطر کهولت سن که موجب نقصان ایمان می‌گردد، ولی زیان نمی‌رساند چون فرد مقصر نیست. ● سلب روح قوت از جانب خداوند متعال که موجب ناتوانی در جهاد و

سؤال:

يَسْتَطِيعُ جِهَادَ عَدُوِّهِ وَ لَا يَسْتَطِيعُ طَلَبَ الْمَعِيشَةِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَقِصُ مِنْهُ رُوحُ الشَّهْوَةِ فَلَوْ مَرَّتْ بِهِ أَصْبَحُ بَنَاتِ آدَمَ لَمْ يحِنَّ إِلَيهَا وَ لَمْ يَقُمْ وَ تَبْقَى. رُوحُ الْبَدَنِ فِيهِ فَهُوَ يدِبُّ وَ يَدْرُجُ حَتَّى يَأْتِيهُ مَلَكُ الْمَوْتِ؛ فَهَذَا الْحَالُ خَيرٌ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ هُوَ الْفَاعِلُ بِهِ وَ قَدْ تَأْتِي عَلَيهِ حَالَاتٌ فِي قُوَّتِهِ وَ شَبَابِهِ فَيهُمُّ بِالْخَطِيئَةِ؛ فَيُشَجِّعُهُ رُوحُ الْقُوَّةِ وَ يُزَيِّنُ لَهُ رُوحُ الشَّهْوَةِ وَ يَقُودُهُ رُوحُ الْبَدَنِ حَتَّى تُوقِعَهُ فِي الْخَطِيئَةِ فَإِذَا لَامَسَهَا نَقَصَ مِنَ الْإِيمَانِ وَ تَفَصَّى مِنْهُ؛ فَلَيسَ يَعُودُ فِيهِ حَتَّى يَتُوبَ، فَإِذَا تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيهِ وَ إِنْ عَادَ أَدْخَلَهُ اللَّهُ نَارَ جَهَنَّمَ.	کسب روزی می‌شود. • سلب روح الشهوه از جانب خداوند متعال که موجب ناتوانی جنسی می‌گردد. • روح بدن باقی می‌ماند تا زمان مرگ فرا رسد. • عوارض اختیاری • قصد گناه • تشجیع به وسیلۀ روح القوه • تزیین به وسیلۀ روح الشهوه • انجام به وسیلۀ روح البدن • نقص ایمان که زیان‌آور است. • در صورت توبه روح ایمان باز می‌گردد.

آیا ویژگیهای دیگری که در روایات برای مراتب روح السابقون بیان شده، در اینجا نیز تکرار شدنی است؟

مسئلۀ چهارم: مراتب سه‌گانۀ روح اصحاب المشئمه

مسئلۀ چهارم	
جمع‌آوری ویژگیها	پالایش ویژگیها
فَلَمَّا جَحَدُوا مَا عَرَفُوا ابْتَلَاهُمُ [اللَّهُ] بِذَلِكَ فَسَلَبَهُمْ رُوحَ الْإِيمَانِ.	انکار حق مایۀ سلب روح ایمان می‌شود.
وَ أَسْكَنَ أَبْدَانَهُمْ ثَلَاثَةَ أَرْوَاحٍ، رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ وَ رُوحَ الْبَدَنِ.	این گروه فقط سه مرتبه از روح را دارند.
ثُمَّ أَضَافَهُمْ إِلَى الْأَنْعَامِ؛ فَقَالَ: إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعامِ .	آنان همانند چهارپایان‌اند.
لِأَنَّ الدَّابَّةَ إِنَّمَا تَحْمِلُ بِرُوحِ الْقُوَّةِ وَ تَعْتَلِفُ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ وَ تَسِيرُ بِرُوحِ الْبَدَنِ.	چهارپایان نیز دارای سه مرتبۀ روح‌اند.

اکنون ویژگیهای هر یک از ابعاد مشخص شده و آمادۀ مراحل بعدی است.

ه) الغای خصوصیت و تعمیم

در مباحث گذشته دربارهٔ چندین گروه و مراتب روح و ویژگیهای آن سخن گفتیم. ویژگیهای مراتب روح برای برخی گروهها است، حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا ویژگیها اختصاصی‌اند و برای دیگر گروهها کاربردی ندارند یا می‌توان به دیگر گروهها نیز تعمیم داد؟ و در این صورت، روش آن چیست؟

در پاسخ باید گفت ویژگیها بر دو قسم‌اند: ویژگیهای اختصاصی که مربوط به یک گروه هستند و قابل تعمیم نیستند و ویژگیهای غیراختصاصی که هر چند ممکن است هنگام طرح خصوصیات یک گروه، بیان شوند اما اختصاصی نیستند و در حقیقت قابل تعمیم‌اند ویژگی اختصاصی یک گروه قابل تعمیم نیست. مثلاً ویژگی روح القدس قابلیت تعمیم و الغای خصوصیت ندارد. چون تنها مخصوص گروه انبیا و اولیا است، اما دیگر مراتب روح قابلیت تعمیم دارد. حال پس از مشخص کردن ویژگیهای قابل تعمیم، سؤال این است که دایره این تعمیم چه اندازه است؟ آیا به همه گروهها تعمیم داده می‌شود یا فقط به برخی تعمیم داده می‌شود؟ در پاسخ باید گفت: دایره تعمیم متفاوت است، زیرا برخی مراتب میان تمام گروهها مشترک‌اند و برخی میان دو گروه. مثلاً روح ایمان مخصوص گروه اول و دوم است و گروه سوم فاقد آن است؛ از این رو تعمیم باید به گونه‌ای باشد که فقط این دو را شامل شود، اما مراتبی مثل روح القوه، روح الشهوه و روح البدن میان همهٔ اقسام مشترک است؛ بنابراین باید تعمیم به گونه‌ای باشد که همهٔ اقسام را در برگیرد. بنابراین برای تبدیل این امور به ویژگیهای عام انسان شناختی، که در همهٔ اقسام کاربرد داشته باشد، باید از روش الغای خصوصیت و تعمیم‌دهی استفاده نمود؛ بدین منظور لازم است چند کار انجام گیرد:

۱ـ مشخص کردن مراتب مشترک و اختصاصی

روح القدس؛ اختصاصی.

روح الایمان؛ مشترک میان گروه اول و دوم.

روح القوه، روح الشهوه و روح البدن؛ مشترک میان اقسام سه‌گانه.

۲ـ بر شمردن ویژگیهای مربوط به مراتب مشترک

برای مشخص کردن ویژگی هر مرتبهٔ روح باید ویژگیهای مراتب مشترک را برشمرد تا زمینهٔ استخراج ویژگی کلی فراهم شود.

۳ـ اخذ ویژگیهای مشترک

در این مرحله باید ویژگیهای اختصاصی را حذف و ویژگیهای کلی را اخذ نمود.

ردیف	مراتب	گروههای سه‌گانه			ویژگی مشترک
		گروه اول	گروه دوم	گروه سوم	
۱	روح الایمان	ایمان آوردن به خدا، عدالت‌ورزی، ترس از خدا، عبادت خدا (توحید) و شرک نورزیدن	ترس از خدا	ــــــ	ترس از خدا [افزون بر ایمان آوردن، عدالت و دیگر لوازم ایمان]

۲	روح القوه	توان عبادت کردن، قیام و جهاد در راه خدا، تلاش برای کسب روزی	قدرت بر اطاعت، قدرت بر معصیت	قدرت بر معصیت	توان و قدرت نسبت به کاری [افزون بر ضعف نسبت به کار مخالف با آن]
۳	روح الشهوه	میل به طاعت و کراهت معصیت، خواستن و لذت بردن از غذای حلال، ازدواج مشروع و التذاذ جنسی	میل به اطاعت، تزیین گناه	میل به معصیت	خواستن و تمایل پیدا کردن [افزون بر تزیین]
٤	روح الحیاة	حرکت و رفت و آمد	حرکت و رفت و آمد و انجام گناه	حرکت و رفت و آمد و انجام گناه	تحرک و انجام کارها

و) تکمیل

پس از به دست آوردن ویژگیهای مشترک از روایات، حال ممکن است در برخی جنبه‌ها خلأ ایجاد شود؛ از این رو محقق در این مرحله باید بدین گونه عمل کند:

۱ـ شناسایی نقاط خلأ احتمالی

بدین منظور لازم است محقق یافته‌های پژوهش را به لحاظ عقلانی و منطقی بررسی و با شناسایی نقاط خلأ احتمالی، سؤال پژوهش خود را طرح کند.

الف) در روایات یادشده برخی ویژگیها به صورت دو تکه‌ای و به شکل نفی و اثبات بیان شده است؛ همانند: «اشتهوا طاعة الله عزّوجلّ و کرهوا معصیته» و «عبدوا الله و لم یشرکوا به شیئاً»، اما در دیگر موارد چنین قالبی وجود ندارد.

آیا می‌توان در موارد دیگر نیز، که چنین امکانی وجود دارد، از قالب نفی و اثبات استفاده و ویژگیها را تکمیل کرد؟

ب) در ویژگیهای روح ایمان گروه اول، مواردی آمده که برای گروه دوم ذکر نشده است.

آیا اموری مانند عبادت، ترک شرک، عدالت‌ورزی و ایمان‌آوری ویژگی اختصاصی گروه اول است و یا عمومی است و گروه دوم را نیز شامل می‌شود؟

ج) ویژگی تزیین برای روح الشهوه و فقط برای حالت گناه مطرح شده است.

آیا به حالت گناه، آن هم برای گروه دوم اختصاص دارد یا عام است و در همهٔ حالتها و برای همهٔ گروهها صدق می‌کند؟

د) ویژگی تشجیع برای روح القوه و فقط برای حالت گناه مطرح شده است.

آیا به حالت گناه، آن هم برای گروه دوم اختصاص دارد یا عام است و در همۀ حالتها و برای همـۀ گروههـا صدق می‌کند؟

ه) برای روح البدن از چیزی به نام قیادت و واقع ساختن، در گناه یاد شده است.

آیا به حالت گناه آن هم برای گروه دوم اختصاص دارد یا عام است و در همۀ حالتها و برای همـۀ گروههـا صدق می‌کند؟

۲ـ بررسی امکان تکمیل

پس از روشن شدن موارد خلأ باید بررسی نمود که آیا امکان کامل نمودن وجود دارد یا نه؟ اگر دلیل یـا تأییـد اطمینان‌آوری به دست آمد، می‌توان نسبت به کامل نمودن اقدام نمود. تحقق این امـر در مرحلـۀ نخـست بـه یافتن دلایل یا شواهد نقلی و سپس عقلی بستگی دارد؛ مثلاً دربارۀ روح قدرت، در روایت آمده اسـت: «قـدروا علی طاعة الله». سؤال این است که آیا محقق می‌تواند اضافه کند: «وضعفوا عن معصیته»؟ در این‌باره شـاهد روایی وجود دارد. امام علی (علیه السلام) در وصیتی به فرزندشان، محمد بن حنفیه می‌فرماید:

يا بُنَيَّ، إِذَا قَوِيتَ فَاقْوَ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ إِذَا ضَعُفْتَ فَاضْعُفْ عَنْ مَعْصِيةِ الله.[18]

ای فرزندم، آن‌گاه که توان یافتی بر اطاعت خداوند قوی باش و آن‌گاه که ضعیف شدی از معصیت خداوند ناتوان باش.

پس با تکیه بر این روایت می‌توان ویژگی یاد شده را تکمیل نمود، امـا اگـر شـواهد نقلـی وجـود نداشـت، می‌توان با تحلیل منطقی و عقلانی به بررسی موضوع پرداخت و نسبت به کامل نمودن یا ننمودن اقدام نمـود. بر همین اساس به نظر می‌رسد ویژگیهای روح ایمان گروه نخست را می‌توان به گروه دوم نیز تعمیم داد و بـه نظر می‌رسد زیباسازی و خواستنی جلوه دادن، مربوط به همۀ گروهها و همۀ امور باشـد؛ فقـط در تـزیین گنـاه غیر واقعی است و تزیین طاعت واقعی؛ حتی می‌توان گفت در امور مباح نیز تزیین وجود دارد و به نظر می‌رسد قیادت و واقع ساختن کار، ویژگی عام روح‌البدن و برای همۀ گروهها است.

تذکر مهم: هرگز و هرگز نباید این تعمیم و تکمیل را به امام معصوم نسبت داد.

چکیده

۱ـ واژۀ اخلاق از ریشۀ «خ ل ق» گرفته شده است. این کلمه (خلق) بر شکل و سیمای چیزی دلالت دارد. بـا این تفاوت که اگر حرف اول (خاء) به فتح خوانده شود (خَلق)، به معنای شکل ظاهری است و اگر ضم خوانـده شود (خُلق)، به معنای شکل و سیرت باطنی است.

۲ـ رفتارهای انسان از یک منظر به رفتارهای ارادی و غیرارادی تقسیم مـی‌شـود و اخـلاق، دربـارۀ رفتارهـا و اعمال ارادی انسان بحث می‌کند. در واقع آنچه انسان را به رفتار نیک یا بد وامی‌دارد اخلاق نامیده می‌شود.

۳ـ فقه الحدیث دانشی است که متن حدیث را بررسی می‌کند و با ارائۀ مبانی و سیر منطقی، فهم آن ما را بـه مقصود اصلی گویندۀ حدیث نزدیک می‌کند.

---

۱۸. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ٥٥٦، ح ٤٩١١ و ج ٤، ص ۳۹۲؛ *نهج البلاغه*، حکمت ۳۸۳.

٤ـ درس فقه الحدیث (۱) دو هدف اساسی دارد؛ آشنایی با «مفاهیم اخلاقی» و «شـناخت جایگـاه مفـاهیم در نظام اخلاقی».

٥ـ اخلاق به شکل باطنی و هندسۀ درونی انسان نظر دارد؛ از این رو، «شناخت انسان» از مسائل زیربنـایی در اخلاق است. صحبت از شکل و هندسۀ باطن انسان بدون آگاهی از نیروهـای درونـی، اجـزای تـشکیل‌دهنـدۀ باطن و ویژگیهای آنها ممکن نیست.

٦ـ قرآن و حدیث در بر دارندۀ اصیل‌ترین ویژگیهای انسان‌اند؛ از این رو مطمئن‌ترین منبع بـرای ایـن منظـور متون دینی است.

۷ـ یکی از مسائل مهم در اخلاق، مسئلۀ «معرفة النفس (خـودشناسـی)» اسـت. هـدف اخـلاق (خودسـازی)، مترتّب بر خودشناسی است. از این رو در روایات بر مسئلۀ خودشناسی بسیار تأکید شده است.

۸ـ در روایات اهل‌بیت (علیهم السلام) پنج مرتبه برای روح انسان بیان و ویژگیهای هر یک ذکر شـده اسـت. همچنین انسانها به میزان رسیدن به این مراتب به سه گروه تقسیم می‌شوند.

۹ـ از آنجا که ویژگیهای انسان در میان متون، پراکنده است لذا شناسایی و استخراج آنها نیازمنـد مراحـل زیـر است.

الف) جمع‌آوری متون

ب) شناسایی ابعاد

ج) تنظیم یافته‌ها

د) شناسایی ویژگیها

ه) الغای خصوصیت و تعمیم

و) تکمیل

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ دوم

حجت الاسلام عباس پسندیده

فهم و تبیین گزارهٔ اخلاقی (۱)

اهداف درس

آشنایی با:

✓ اهمیت تبیین گزاره‌های اخلاقی؛

✓ روش تبیین گزاره‌های اخلاقی.

مروری بر مباحث پیشین

در درس پیش ضرورت انسان‌شناسی را مطرح و نقش انسان‌شناسی را در شکل‌گیری، فهم و تحلیل نظام اخلاقی بررسی کردیم و پس از طرح ارزش و اهمیت خودشناسی و شناخت ویژگیهای انسان، مراحل پنج‌گانهٔ روح و ویژگیهای هر کدام را بیان کردیم. در این درس به چگونگی تبیین گزاره اخلاقی خواهیم پرداخت.

تشریح موضوع

موضوع این درس، تبیین یک گزارهٔ اخلاقی است. مراد از تبیین، بیان و روشن ساختن رابطهٔ میان دو یا چند مفهوم در یک گزارهٔ اخلاقی است. در هر گزارهٔ اخلاقی دو یا چند مفهوم وجود دارد که برای فهم دقیق و کامل حدیث به تبیین و توضیح رابطهٔ میان آنها نیاز است. مثالهای زیر بیانگر این موضوع است:

۱ـ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دربارهٔ رابطهٔ خوش‌اخلاقی و دوستی می‌فرماید:

حُسْنُ الخُلْقِ یثْبِتُ المَوَدَّةَ؛[۱] خوش‌اخلاقی دوستی را استوار می‌سازد.

در این حدیث شریف دو پدیده وجود دارد؛ یکی «حسن خلق» و دیگری «تثبیت دوستی» که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) میان آنها رابطه برقرار نموده است.

۲ـ آن حضرت دربارهٔ خیانت و امانت می‌فرماید:

الْأَمَانَةُ تَجْلِبُ الرِّزْقَ وَ الْخِیانَةُ تَجْلِبُ الْفَقْرَ؛[۲]

امانتداری روزی را افزون می‌کند و خیانت فقر می‌آورد.

این گزارهٔ اخلاقی دو بخش دارد و در هر کدام رابطه‌ای میان دو پدیده مطرح شده است. در قسمت نخست میان «امانتداری» و «روزی» و در قسمت دوم میان «خیانت» و «فقر» رابطه برقرار شده است.

۳ـ امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ نقش خوش‌اخلاقی در گوارایی زندگی می‌فرماید:

لَا عَیشَ أَهْنَأُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ؛[۳] زندگی‌ای گواراتر از خوش‌اخلاقی نیست.

---

۱. *تحف العقول*، ص ٤٥.

۲. همان.

۳. *علل الشرایع*، ص ٥٦٠، ح ١.

در این گزارهٔ اخلاقی صحبت از رابطهٔ میان «خوش‌اخلاقی» و «گوارایی زندگی» است.

٤ـ امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ بداخلاقی می‌فرماید:

مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ عَذَّبَ نَفْسَه؛[٤] هر کس بداخلاق باشد خود را آزار داده است.

در این حدیث، حضرت میان «بداخلاقی» و «آزار روانی» رابطه برقرار کرده است.

چنین گزاره‌هایی در متون دینی فراوان است. اما بحث ما پیرامون چگونگی رابطهٔ میان این پدیده‌ها است. آگاهی‌داشتن از یک رابطه کافی نیست؛ مهم فهم و تبیین چگونگی و چرایی رابطه است. در حدیث نخست به رابطهٔ میان خوش‌اخلاقی و تثبیت دوستی اشاره شده است، اما مهم این است که بدانیم چرا و چگونه خوش‌اخلاقی موجب تثبیت دوستی می‌گردد.

در حدیث دوم از رابطهٔ میان امانتداری با جلب روزی و ارتباط خیانت با جلب فقر سخن به میان آمد، اما مهم این است که دریابیم امانتداری چگونه روزی را زیاد کند و خیانتکاری چگونه سبب فقرمی‌شود؟ در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد که فرد خیانتکار مال بیشتری به دست می‌آورد و امانتدار کمتر.

در حدیث سوم رابطهٔ میان خوش‌اخلاقی و گوارایی زندگی مطرح شده است. ارتباط میان این دو گزاره مطلبی است و دانستن چرایی و چگونگی این تأثیر نیز مطلبی دیگر. حال ممکن است ثروت، قدرت، شهرت و ... عامل گوارایی زندگی و رضامندی از آن باشد. بنابراین باید چگونگی این تأثیر را کشف و تبیین نمود. در حدیث چهارم نیز هرچند میان بداخلاقی و آزار روانی رابطه‌ای برقرار است، اما مهم آن است که تأثیر بداخلاقی در این میان مطرح شود.

بنا بر آنچه بیان شد معنای تبیین و موضوع این درس روشن گشت؛ همچنین مشخص شد که تبیین با ترجمه متفاوت است. در ترجمه، مطلبی را به زبانی دیگر بر می‌گردانیم و آن را تبیین نمی‌کنیم. به عنوان مثال در ترجمه، فقط یک حدیث از زبان عربی به زبان فارسی برگردانده می‌شود ولی تبیین آن به دست نمی‌آید. حتی کسانی که هم‌زبان متون دینی‌اند، به تبیین نیازمندند. نیاز ما به تبیین به دلیل تفاوت زبان نیست، بلکه به دلیل نیاز به آگاهی از چگونگی رابطهٔ میان مفاهیم و متغیرها است و این کار با ترجمه به دست نمی‌آید.

اهمیت تبیین

پس از آنکه مشخص شد مراد از تبیین گزاره‌ها چیست، پرسش دوم این است که چه نیازی به تبیین وجود دارد و ضرورت آن چیست؟ پاسخ این پرسش را باید در مسئلهٔ مهم احیای منطق معصومان (علیهم السلام) برای پیروی مردم از آنان جستجو کرد. یکی از مسائل مهم دربارهٔ معصومان (علیهم السلام) پیروی نکردن مردم از آنان است که موجب تضعیف موقعیت سیاسی ـ اجتماعی آنان شده و جامعه را از نعمت راهبری و هدایت به وسیلهٔ آنان محروم ساخته است.[٥] این واقعیتی اجتماعی است. در علت‌شناسی این واقعیت ممکن

---

٤. *کافی*، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ٤.

٥. در ادبیات دین از این حقیقت با عنوان استضعاف یاد می‌شود. استضعاف انواعی دارد؛ اقتصادی، فکری، اجتماعی، سیاسی. در این پدیده کسی که صاحب ولایت و حق حاکمیت است در موضع ضعف قرار می‌گیرد و به خلافت و فرمانروایی نمی‌رسد. این حقیقت در آیهٔ ۱۵۰ سورهٔ اعراف آمده است؛ آنجا که هارون به حضرت موسی (علیه السلام) می‌گوید: إن القوم استضعفونی و کادوا یقتلوننی . این حقیقت بارها توسط پیشوایان دین، برای تبیین دلیل خانه‌نشینی آنان، مورد تأکید قرار گرفته است.

است با عوامل متعددی رو به رو شویم که یکی از آنها ناآگاهی مردم از منطق اهل‌بیت (علیهم السلام) است. عبدالسلام بن صالح هروی می‌گوید:

سَمِعْتُ أَبَاالحَسَنِ عَلِیّ بْنِ مُوسَی الرِّضَا (علیه السلام) یقُولُ: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً أَحْیا أَمْرَنَا. قُلْتُ کیفَ یُحْیِی أَمْرَکُمْ؟ قَالَ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا».[٦]

از امام رضا (علیه السلام) شنیدم که فرمود: «رحمت خدا بر کسی که امر ما را زنده کند!» به ایشان گفتم: «چگونه امر شما را زنده می‌کند؟» فرمود: «علوم ما را فرا گیرد و به مردم بیاموزد؛» چرا که اگر مردم از زیباییهای کلام ما آگاه می‌شدند، هر آینه از ما پیروی می‌نمودند.

در این حدیث شریف به دو مسئلهٔ مهم اشاره شده است؛ یکی آموختن علوم اهل‌بیت (علیهم السلام) و دیگری آموزش آن به مردم؛ به گونه‌ای که زیباییهای آن برای مردم روشن گردد. این رسالت کسانی است که در قلمرو دین ـ به ویژه حدیث ـ فعالیت می‌کنند. آنچه زیباییهای کلام اهل‌بیت (علیهم السلام) را روشن می‌کند و در فرایند تعلیم و تعلّم نیز حرف نخست را می‌زند، تبیین است. راز انزوای اجتماعی ائمهٔ اطهار (علیهم السلام) را باید در نقصان تبیین و آموزش آن به مردم جستجو کرد. یکی از ضعفهای کسانی که رسالت ترویج و گسترش معارف اهل‌بیت (علیهم السلام) را دارند، ضعف تبیین است. اگر قدرت تبیین کم باشد از ادبیات توصیه‌ای به جای ادبیات تبیینی استفاده می‌شود که همراه با امر و نهی و استفاده از اهرم کلام و اعتقادات است و بدیهی است این ادبیات مخاطب را اقناع نمی‌کند؛ هرچند ممکن است برای کوتاه‌مدت بتوان او را ساکت کرد؛ این در حالی است که پیشوایان دین، خود رویکرد تبیینی داشته‌اند و در بسیاری موارد توصیه را با تبیین همراه می‌کرده‌اند. یکی از ویژگیهای انسان پرسشگری او است. عشق به دانستن و توسعهٔ آگاهی انسان را بر آن می‌دارد که همواره نسبت به پدیده‌ها با علامت سؤال بنگرد؛ از این رو هنگامی که با گزاره‌ای حدیثی رو به رو می‌شود، که رابطه‌ای را بیان کرده است، فوراً این سؤال در ذهن او نقش می‌بندد که چرا؟ پاسخ به این‌گونه پرسشها نیازمند تبیین است که متأسفانه کمتر شاهد آن هستیم؛ از این رو تبیین روشمندانهٔ حدیث ضرورت می‌یابد. تبیین از امور مهم در پژوهشهای حدیثی و از جمله پژوهش در روایات اخلاقی است. به وسیلهٔ تبیین، زوایای پنهان موضوع روشن و به پرسشها پاسخ داده می‌شود.

روش تبیین

در این بحث روشها و مراحل تبیین گزارهٔ حدیثی بررسی می شود. مراحل این روش عبارت است از:

الف) تعیین مفهومها (متغیرها)

در مرحلهٔ نخست، متن حدیث مطالعه می‌شود و دو مفهومی که باید رابطهٔ میان آنها تبیین شود مشخص می‌شوند و پرسش بحث به صورت دقیق مشخص می‌شود. برای روشن شدن این مطلب دو مثال ذکر می‌کنیم.

مثال نخست: امام علی علیه السلام می‌فرماید:

---

٦. *عیون أخبار الرضا (علیه السلام)*، ج ٢، ص ٢٧٥، ح ٦٩.

مَنْ کَثُرَ مُنَاهُ قَلَّ رِضَاهُ؛[۷] هرکه آروزهایش زیاد شود، رضایت او کم می‌شود.

در این حدیث دو متغیر وجود دارد؛ یکی آرزو و دیگری رضامندی و رابطه‌ای که میان این دو مطـرح شـده این است که کثرت آرزو موجب کاهش رضامندی می‌گردد. بنابراین سؤال این است کـه چـه رابطـه‌ای میـان کثرت آرزو و کاهش رضامندی وجود دارد و چگونه کثرت آرزو موجب کاهش رضامندی می‌گردد؟

مثال دوم: امام صادق (علیه السلام) خطاب به ابوبصیر می‌فرماید:

فَقَالَ یا أَبَامُحَمَّد، اذْکرْ تَقَطُّعَ أَوْصَالِکَ فِی قَبْرِکَ وَ رُجُوعَ أَحْبَابِکَ عَنْکَ إِذَا دَفَنُوکَ فِی حُفْرَتِکَ وَ خُرُوجَ بَنَاتِ الْمَاءِ مِنْ مَنْخِرَیکَ وَ أَکلَ الدُّودِ لَحْمَکَ فَإِنَّ ذَلِکَ یُسَلِّی عَنْکَ مَا أَنْتَ فِیهِ.[۸]

ای ابومحمد، به یاد آور جدا شدن بندْ بندت را و بازگشت دوستانت را؛ هنگامی که تو را در قبر دفن می‌کنند و خارج شدن کرمها از بینی‌ات و خوردن کرمها گوشت بدنت را که این آسان می‌گرداند بر تو وضعیتی را که در آن هستی.

ابوبصیر می‌گوید: «به خدا سوگند هیچ‌گاه مرگ را یاد نکردم مگر آنکه اندوهی را که از امر دنیا داشتم تسکین یافت.»

در قسمت نخست حدیث از مرگ و حوادث پس از آن و در قسمت دوم از آسان شدن مـصیبتها سـخن بـه میان آمده است؛ بنابراین متغیرهای این حدیث عبارت است از: یاد مرگ و آسان شدن مـصیبتها و سـؤال ایـن است که چه رابطه‌ای میان یاد مرگ و آسان شدن مصیبتها وجود دارد و چگونه یادآوری مرگ موجب کـاهش فشارهای روانی می‌گردد؟

ب) شناسایی ویژگیها

برای تبیین متغیرها باید ویژگیهای آنها را شناخت. شناخت ویژگیها به ما کمک می‌کنـد کـه چگـونگی رابطـهٔ میان آنها را تشخیص دهیم، اما سؤال این است که چگونه می‌توان به ویژگیها دست یافت؟

برای این منظور باید به دو امر مهم پرداخت؛ یکی جمع‌آوری روایاتی که ممکن است به امـر تبیـین کمـک کند و دیگری بررسی و استخراج ویژگیها و نکات مؤثر در تبیین است. حال هر یک را شرح می دهیم:

۱ـ جمع‌آوری روایات

برای یافتن ویژگیها باید روایات مشابه را، که ویژگیها را در بر دارند، جـستجو و جمـع‌آوری نمـود. ایـن همـان چیزی است که از آن به عنوان خانوادهٔ حدیث یاد می‌شود؛ البته نباید فراموش کرد که خـانوادهٔ حـدیث در هـر تحقیقی متناسب با همان تحقیق شکل می‌گیرد. برای نمونه اگر موضوع تحقیقی، دیدگاه روایات دربارهٔ آرزو و یاد مرگ باشد، باید تمامی روایات واردشده بر این دو موضوع را جمع‌آوری کرد. اما اگر موضوع تحقیـق تبیـین دو متغیر در این دو موضوع باشد، باید روایاتی را که به همین مسئله مرتبط باشند، جمـع‌آوری نمـود نـه تمـام روایات وارد شده در این دو موضوع را. بنابراین مراد از خانوادهٔ حدیث در اینجا مجموعه احادیثی اسـت کـه در تبیین حدیث تأثیر دارند و می‌توانند رابطهٔ میان متغیرها را توضیح دهند.

۷. *غرر الحکم*، ح ۷۳۰٤؛ *عیون الحکم و المواعظ*، ص ٤٢٤.

۸. *کافی*، ج ۳، ص ۲۵۵، ح ۲۰.

خانوادهٔ حدیث مثال نخست

۱ـ امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

تَجَنَّبُوا الْمُنَی؛ فَإِنَّهَا تُذْهِبُ بَهْجَةَ مَا خُوِّلْتُمْ وَ تَسْتَصْغِرُونَ بِهَا مَوَاهِبَ اللَّهِ تَعَالَی عِنْدَكُمْ وَ تُعْقِبُكُمُ الْحَسَرَاتُ فِيمَا وَهَّمْتُمْ بِهِ أَنْفُسَكُمْ.[۹]

از آرزوها(ی طولانی) بپرهیزید؛ زیرا نشاط‌آوری آنچه را به شما داده شده است از میان می‌برد و به خاطر آن موهبتهای خدا را که نزد شما است کوچک می‌شمرید و حسرت خوردنِ در خیالهای باطل را به دنبال می‌آورد.

۲ـ همچنین آن حضرت در کلام دیگری می‌فرماید:

تَجَنَّبُوا الْمُنَی؛ فَإِنَّهَا تُذْهِبُ بِبَهجَةِ نِعَمِ اللَّهِ عِندَكُمْ و تَلزَمُ اسْتِصْغارَهَا لَدَيكمْ وَ عَلَی قِلّةِ الشُّكرِ مِنْكم.[۱۰]

از آرزوها(ی طولانی) بپرهیزید؛ زیرا نشاط‌آوری نعمتهای الهی‌ای را که دارید از میان می‌برد و آنها را نزد شما کوچک می‌سازد و شما را به کم‌سپاسی وامی‌دارد.

۳ـ همچنین در حدیث دیگری از آن حضرت چنین نقل شده است:

إِنَّ الدُّنيا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ. تَفْتِنُ النَّاسَ بِالشَّهَوَاتِ وَ تُزَينُ لَهُمْ بِعَاجِلِهَا وَ ايمُ اللَّهِ إِنَّهَا لَتَغُرُّ مَنْ أَمَّلَهَا وَ تُخْلِفُ مَنْ رَجَاهَا.[۱۱]

همانا دنیا شیرین و زیبا است. مردم را با شهوات مفتون می‌سازد و با پدیده‌های نقد و حاضرش ظاهرسازی می‌کند. به خدا سوگند دنیا هرکه را که به آن آرزومند باشد فریب می‌دهد و هرکه را که به آن امید داشته باشد ناامید می‌سازد.

٤ـ امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

الأَمَلُ كَالسّرَابِ؛ يَغُرُّ مَن رَآهُ وَ يخْلِفُ مَنْ رَجَاه.[۱۲]

آرزو مثل سراب است؛ کسی را که به آن نگاه کند می‌فریبد و کسی را که به آن امید بندد ناامید می‌سازد.

۵ـ امام علی (علیه السلام):

مَنْ أَمَّلَ مَا لَا يُمْكِنُ طَالَ تَرَقُّبُهُ.[۱۳]

هرکه آنچه را ناممکن است آرزو کند انتظار او طولانی (و بی‌پایان) خواهد شد.

٦ـ امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

مَنْ أَمَّلَ الرَّی مِنَ السَّرَابِ خَابَ أَمَلُهُ وَ مَاتَ بِعَطَشِهِ.[۱٤]

هرکه از سراب آرزوی سیراب شدن داشته باشد، آرزویش ناامید می‌شود و با تشنگی می‌میرد.

۷ـ و در کلام دیگری می‌فرماید:

---

۹. *کافی*، ج ۵، ص ۸۵، ح ۷.

۱۰. *غرر الحکم*، ح ٤۵۸۵.

۱۱. *کافی*، ج ۸، ص ۲۵٦، ح ۳٦۸؛ *بحار الأنوار*، ج ۳۲، ص ۲۳۳، ح ۱۸٦.

۱۲. *غرر الحکم*، ح ۲۳۷۵؛ *عیون الحکم و المواعظ*، ص ٤۲۵.

۱۳. *غرر الحکم*، ح ۷۲۲۵.

۱٤. *غرر الحکم*، ح ۲۳۷٤؛ *عیون الحکم و المواعظ*، ص ٤۲۵.

مَنْ سَعَی فی طَلَبِ السَّرَابِ طَالَ تَعبُهُ وَ کَثُرَ عَطَشُه.[۱۵]

هرکه در پی سراب روان شود زحمت او طولانی گردد و تشنگی‌اش افزون شود.

۸ـ امیر مؤمنان به این واقعیت نیز اشاره کرده است:

مَنْ کَثُرَ مُنَاهُ کَثُرَ عَنَائُه.[۱۶]

هرکه آرزوهایش زیاد شود، سختیهای او زیاد می‌شود.

خانوادهٔ حدیث مثال دوم

۱ـ امام علی (علیه السلام):

قَالَ رَسُولُ اللهِ (صلی الله علیه و آله): «أدیمُوا ذِکرَ هاذِمِ اللَّذَّات!» قَالُوا: «یا رَسُولُ اللهِ وَمَا هَاذِمُ اللَّذَّات؟» قَالَ: «المُوتُ؛ فَإنَّهُ مَنْ أکثَرَ ذِکرَ المَوتِ سَلَا عَنِ الشَّهَوَاتِ وَمَن سَلَا عَنِ الشَّهَوَاتِ، هَانَتْ عَلَیهِ المُصِیبَاتُ وَ مَنْ هَانَتْ عَلَیهِ المُصِیبَاتُ، سَارَعَ فی الخَیرَاتِ».[۱۷]

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «همواره قطع‌کنندهٔ لذتها را یاد کنید!» گفتند: «ای رسول خدا، قطع‌کنندهٔ لذتها چیست؟» فرمود: «مرگ. همانا کسی که زیاد به یاد مرگ باشد از شهوتها جدا می‌شود و کسی که از شهوتها جدا شود مصیبتها بر او آسان می‌گردد و کسی که مصیبتها بر او آسان شد در خیرات شتاب می‌گیرد.»

۲ـ رسول خدا (صلی الله علیه و آله):

أکثِرُوا مِنْ ذِکرِ هَادِمِ اللَّذَّات؛ فَإنَّکمْ إنْ کُنْتُمْ فی ضَیقٍ، وَسِعَهُ عَلَیکمْ؛ فَرَضِیتُمْ بِهِ؛ فَأثَبْتُمْ وَ إنْ کُنتُمْ فی غِنی، بَغَّضَهُ إلَیکمْ؛ فَجُدتُمْ بِهِ فَأجِرْتُمْ.[۱۸]

منهدم‌کنندهٔ لذتها را زیاد یاد کنید؛ زیرا اگر شما در تنگنا باشید، آن را برای شما می‌گشاید؛ پس از آن رضایت پیدا می‌کنید و در نتیجه ثواب می‌برید و اگر در غنا باشید، آن را مبغوض شما می‌گرداند؛ پس بخشنده می‌شوید و در نتیجه پاداش می‌گیرید.

۳ـ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند:

أکثِرُوا ذِکرَ هَادِمِ اللَّذَّات؛ فإنَّهُ لَم یَذْکُرْهُ أحَدٌ فی ضَیقٍ مِنَ العِیشِ إلاّ وَسِعَهُ عَلَیهِ وَ لَا ذَکرَهُ فی سَعَةٍ إلّا ضَیَّقَهَا.[۱۹]

زیاد به یاد منهدم‌کنندهٔ لذتها باشید؛ زیرا هیچ‌کس آن را در تنگناهای زندگی به یاد نمی‌آورد مگر اینکه زندگی را بر او می‌گشاید و هیچ‌گاه در گشایش آن را به یاد نمی‌آورد، مگر آنکه آن را تنگ می‌کند.

۴ـ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند:

أکثِرُوا ذِکرَ المُوت؛ فَإنَّهُ یُمَحِّصُ الذُّنُوبَ وَ یُزَهِّدُ فی الدُّنیا؛ فَإنْ ذَکَرْتُمُوهُ عِندَ الغِنَی، هَدَمَهُ وَ إن ذَکَرتُمُوهُ عِندَ الفَقْرِ أرضَاکم بِعَیْشِکم.[۲۰]

---

۱۵. *غرر الحکم*، ح ۲۳۷۵؛ *عیون الحکم و المواعظ*، ص ۴۲۵.

۱۶. *غرر الحکم*، ح ۷۳۰۶؛ *عیون الحکم و المواعظ*، ص ۴۵۹.

۱۷. *مسند زید بن علی*، ص ۳۸۶.

۱۸. *ارشاد القلوب*، ج ۱، ص ۴۸.

۱۹. *الجامع الصغیر*، ج ۱، ص ۲۰۸، ح ۱۴۰۰.

۲۰. *مجموعهٔ ورام*، ج ۱، ص ۲۶۹.

مرگ را زیاد یاد کنید؛ چرا که گناهان را می‌زداید و انسان را نسبت به دنیا بی‌رغبت می‌گرداند؛ از این رو اگر آن را هنگام دارایی یاد کنید، منهدمش می‌گرداند و اگر هنگام نداری آن را یاد کنید، شما را از زندگی‌تان راضی می‌گرداند.

۲ـ بررسی روایات و ثبت نکته‌ها

در این مرحله بایدخانوادهٔ حدیث بررسی شود. در این بررسی باید تک تک احادیث مطالعه شود و نکته‌های مهم و کلیدی، که می‌تواند در کار تبیین مؤثر باشد، شناسایی و ثبت شود. این کار مهارت خاص خود را می‌طلبد. در این مرحله محقق باید ویژگیها را که لابه‌لای متون پراکنده و به صورتهای مختلف بیان شده است، شناسایی، به نمایه تبدیل و آن را ثبت کند. این کار مواد لازم برای تبیین حدیث و توضیح رابطه‌ها را در اختیار محقق قرار می‌دهد. برای روشن شدن بحث خانوادهٔ حدیث مثالهای اول و دوم را بررسی و نکات مهم آنها را ثبت می‌کنیم:

بررسی خانوادهٔ حدیث مثال نخست

از منظر ویژگی‌شناسی، موارد ذیل در احادیث یادشده بررسی شد:

- حدیث نخست: ذهاب بهجت نعمت، استصغار نعمت و حسرت.
- حدیث دوم: ذهاب بهجت، استصغار نعمت و قلت شکر.
- حدیث سوم: فریبندگی.
- حدیث چهارم: فریبندگی و ناامیدسازی.
- حدیث پنجم: انتظار بی‌پایان.
- حدیث ششم: ناامیدی و ناکامی.
- حدیث هفتم: طولانی شدن رنج و افزایش نیاز.
- حدیث هشتم: افزایش دشواری.

پس از حذف موارد تکراری، آنچه باقی می‌ماند عبارت است از: ذهاب بهجت نعمت، استصغار نعمت، حسرت خوردن، کاهش شکرگزاری، فریب دادن، انتظار پایان ناپذیر، ناامیدی، ناکامی، افزایش درد و رنج و افزایش نیازمندی.

بررسی خانوادهٔ حدیث مثال دوم

از منظر ویژگی‌شناسی، موارد ذیل در احادیث مثال دوم ذکر شد:

- حدیث نخست: منهدم‌کنندهٔ لذتها. در این حدیث تصریح شده است که یاد مرگ انسان را از شهوتها جدا می‌کند و از این رو مصیبتها بر او آسان می‌گردد.
- حدیث دوم: منهدم‌کنندهٔ لذتها. در این حدیث نیز بیان شده است که به دلیل همین ویژگی که یاد مرگ دارد، یادآوری آن هنگام مصیبت موجب خروج از تنگنای روحی می‌شود.
- حدیث سوم: منهدم‌کنندهٔ لذتها. در این حدیث نیز همان مطلب حدیث دوم بیان شده است.

• حدیث چهارم: بی‌رغبتی به دنیا. در این حدیث از پاک شدن گناهان نیز به عنوان ویژگی یاد مرگ یاد شده است، ولی به نظر می‌رسد این ویژگی ارتباطی با کاهش فشارهای روانی ندارد؛ لذا از ذکر آن خودداری شد. در این حدیث تصریح شده است که یاد مرگ به خاطر بی‌رغبت کردن انسان به دنیا فشارهای روحی را کاهش می‌دهد و موجب رضامندی می‌گردد.

تبصره (۱)
ممکن است در فرایند بررسی احادیث روشن شود که تحقیق نواقصی دارد؛ در این صورت محقق باید با جستجوی جدید تحقیق را تکمیل کند و روایات را بررسی نماید. این کار به هر اندازه که لازم باشد باید تکرار شود.

تبصره (۲)
در فرایند بررسی و استخراج ویژگیها می‌توان از مشورت و مطالعه استفاده کرد؛ البته بهتر است این کار پس از بررسیهای نخستین صورت گیرد.

ج) بررسی چگونگی ارتباط
پس از شناسایی و استخراج ویژگیها نوبت به جمع‌بندی، تجزیه و تحلیل ویژگیها می‌رسد تا وجه یا وجوه تبیین به دست آید و چگونگی ارتباط توضیح داده شود؛ بدین منظور دو کار باید صورت گیرد:

۱ـ تعیین وجه یا وجوه تبیین
وجه تبیین را باید از ویژگیها به دست آورد. ویژگیهای جمع‌آوری‌شده یا واحد است و یا متعدد. اگر یکی است، باید به تجزیه و تحلیل آن پرداخت تا وجه تبیین به دست آید و اگر چند ویژگی است، باید آنها را تحلیل کرد تا روشن شود آیا همگی به یک وجه برمی‌گردد یا بیانگر چند وجه است؟ مثلاً از بررسی خانوادهٔ حدیث مثال نخست نه ویژگی برای آرزو (أمل) به دست آمد. در بررسی این ویژگیها به نظر می‌رسد می‌توان آنها را در چهار گروه طبقه‌بندی کرد:
الف) ذهاب بهجت، استصغار نعمت و کاهش شکر، مربوط به داشته‌های کنونی انسان است و بر این مدار می‌چرخد.
ب) حسرت خوردن به خاطر برآورده نشدن خواسته‌ها، فریب خوردن، ناامید شدن و احساس ناکامی نیز مربوط به آینده‌ای می‌شود که فرد برای خود تصور می‌کند.
ج) افزایش قلمرو نیازمندی عاملی مستقل است.
د) افزایش درد و رنج نیز عاملی مستقل است.

همچنین در بررسی خانوادهٔ حدیث مثال دوم دو ویژگی برای یاد مرگ به دست آمد که تجزیه و تحلیل آنها نشان می‌دهد هر یک وجه مستقلی به شمار می‌رود. این دو وجه عبارت است از:
الف) انهدام لذت‌جویی؛
ب) بی‌رغبتی به دنیا.

۲ـ توضیح رابطه

با تکیه بر وجه یا وجوه به‌دست‌آمده اکنون می‌توان به توضیح رابطه پرداخت. در این مرحله و پس از روشن شدن وجوه تبیین، قدرت تحلیل و خلاقیت محقق نقش تعیین‌کننده دارد. بدون این ویژگی، کار تبیین ناتمام می‌ماند. برای کسب مهارت در این زمینه دقت و تأمل بیشتر، مطالعهٔ آثاری که دارای تبیین‌اند و تمرین شخصی مؤثر خواهد بود.

لازم به ذکر است در مواردی که چند وجه برای توضیح رابطه وجود دارد باید هریک را مستقل از دیگری در نظر گرفت و به تبیین آن پرداخت. در ادامه با تکیه بر وجوه به‌دست‌آمده از روایات به تبیین دو مثال محوری درس می‌پردازیم:

تبیین مثال نخست

در حدیث نخست باید رابطهٔ میان کثرت آرزو و کاهش رضامندی تبیین گردد و توضیح داده شود. در بررسی خانوادهٔ حدیث این مثال به چهار وجه دست یافتیم. بر این اساس رابطهٔ یادشده را می‌توان این‌گونه توضیح داد:

الف) رضایت از زندگی بسته به داشته‌های زمان حال است و چون آرزوی دور و دراز نگاه به آینده و نداشته‌های زندگی است آدمی از نعمتهای کنونی غافل می‌شود و از آنها لذت نمی‌برد، آنها را ناچیز می‌شمرد و احساس محرومیت می‌کند. بدیهی است که چنین شخصی نمی‌تواند از زندگی خود راضی باشد (رابطهٔ آرزو و رضامند نبودن)؛ بنابراین هرچه بر آرزو افزون شود رضامندی کاهش می‌یابد.

ب) آرزوهای دور تحقق‌ناپذیر است و از این رو انسان را در تحقق خواسته‌هایش فریب می‌دهد و به انتظاری بی‌پایان مبتلا می‌سازد و موجب ناامیدی و حسرت‌زدگی او می‌شود. طبیعی است که در چنین شرایطی کسی نمی‌تواند احساس رضامندی داشته باشد و هرچه بر میزان آن افزوده شود، درجهٔ رضامندی کاهش می‌یابد.

ج) آرزو را برای بهتر شدن زندگی می‌خواهیم، ولی آرزوها میزان نیازمندی انسان را افزایش می‌دهد و هرچه بر میزان آن افزوده شود، قلمرو نیازمندی نیز افزایش می‌یابد و بدین‌سان انسان بیشتر و بیشتر احساس محرومیت می‌کند. بدیهی است که در این شرایط میزان رضامندی فرد کاهش می‌یابد.

د) به خاطر آنچه گفته شد افزایش آرزوها موجب افزایش درد و رنج آدمی می‌گردد. انسانی که احساس می‌کند چیزی برای بالیدن ندارد و به آنچه می‌خواسته نرسیده است و پیوسته بر میزان نیازمندی او افزوده شده است در تنگنا و فشار روانی‌ای قرار می‌گیرد و بنابراین درد و رنج فراوانی بر او تحمیل می‌شود.

تبیین مثال دوم

در حدیث دوم باید رابطهٔ میان یاد مرگ و کاهش فشارهای روانی را تبیین کرد و توضیح داد که چگونه یاد مرگ می‌تواند فشارهای روانی را کاهش دهد. در بررسی خانوادهٔ حدیث این مثال به دو وجه دست یافتیم که بر اساس آنها می‌توان رابطهٔ یادشده را این‌گونه توضیح داد:

الف) از آنجا که انسان موجودی لذت‌طلب است در مواجهه با سختیها بی‌تاب می‌گردد. به همین دلیل برای کاهش فشارهای روانی او باید لذت‌طلبی او را تعدیل کرد که یکی از مهم‌ترین عوامل آن یاد مرگ است. یاد مرگ لذت‌طلبی انسان را نابود می‌کند و بدین‌سان انسان از فشار روانی نجات می‌یابد.

ب) هنگامی محرومیتهای زندگی، موجب فشارهای روحی می‌گردد که انسان دل‌بستهٔ دنیا باشد. از این رو برای کاهش فشارها باید انسان را نسبت به دنیا بی‌رغبت نمود. یکی از اموری که می‌تواند در این امر مؤثر باشد یاد مرگ است. یاد مرگ موجب بی‌رغبتی انسان به دنیا می‌گردد. اگر انسان دل‌بستهٔ دنیا نباشد به خاطر محرومیتهای آن در تنگنای روحی قرار نمی‌گیرد.

تبصره

در فرایند تبیین و توضیح رابطه می‌توان از مشورت و مطالعه نیز استفاده کرد.

چکیده

۱ـ مراد از تبیین، بیان و روشن ساختن رابطهٔ میان دو یا چند مفهوم در یک گزارهٔ اخلاقی است. در هر گزارهٔ اخلاقی دو یا چند مفهوم وجود دارد که برای فهم دقیق و کامل حدیث نیاز به تبیین و توضیح رابطهٔ میان آنها است.

۲ـ تبیین از امور مهم در پژوهشهای حدیثی و از جمله، پژوهش در روایات اخلاقی است. از این رو به وسیلهٔ تبیین، زوایای پنهان موضوع روشن و به پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود.

۳ـ مراحل تبیین گزاره‌های حدیثی عبارت‌اند از:

الف) تعیین مفهومها (متغیرها)

ب) شناسایی ویژگیها

ج) بررسی چگونگی ارتباط

٤ـ برای شناسایی ویژگیها باید به دو امر مهم پرداخت: نخست جمع‌آوری روایاتی که ممکن است به تبیین روایات کمک کند و دیگر بررسی و استخراج ویژگیها و نکات مؤثر در تبیین است.

٥ـ پس از شناسایی و استخراج ویژگیها به جمع‌بندی، تجزیه و تحلیل ویژگیها می‌پردازیم تا وجه یا وجوه تبیین به دست آید و چگونگی ارتباط توضیح داده شود.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ سوم

حجت الاسلام عباس پسندیده

روش شناخت مفاهیم اخلاقی

اهداف درس

✓ آشنایی با مراد و ضرورت مفهوم‌شناسی؛
✓ بررسی مفهوم‌شناسی روایی متون از منظر مفهوم‌شناسی؛
✓ آشنایی با روش مفهوم‌شناسی روایی.

مروری بر مباحث پیشین

در درس گذشته هدف، اهمیت و روش تبیین در یک گزارهٔ اخلاقی را بیان کـردیم. همچنـین دانـستیم در هـر گزارهٔ اخلاقی دو یا چند مفهوم وجود دارد که برای فهم دقیق و کامل حدیث نیاز بـه تبیـین و توضـیح رابطـهٔ میان آنها است. موضوع مهم دیگری که در اخلاق وجود دارد شناخت مفاهیم اخلاقی است. در ایـن درس بـه بحث پیرامون روش مفهوم‌شناسی می‌پردازیم و در دروس آینده تعدادی از مفاهیم اخلاقی را بررسـی خـواهیم کرد.

مراد از مفهوم‌شناسی

مفهوم اخلاقی عنوانی کلی و جامع است که به یکی از موضوعات اخلاقی اختصاص دارد و تعـدادی حـدیث و گزارهٔ اخلاقی نیز به عنوان زیرمجموعهٔ آن طبقه‌بندی می‌شود؛ بنابراین، مفهوم اخلاقی غیر از گـزارهٔ اخلاقـی است. احادیث اخلاقی تک‌گزاره‌هایی هستند که هر کدام به بیان جنبه‌ای از جنبه‌های موضوع مـی‌پـردازد و در مجموع، نمایی از یک مفهوم را ترسیم می‌کند، اما مفهوم اخلاقی، موضوع عـام اخلاقـی اسـت کـه احادیـث، بیانگر جنبه‌های مختلف آن است؛ بر همین اساس فهم و تبیین گزارهٔ اخلاقی جای مفهوم‌شناسی را نمی‌گیرد. بنابراین، با فهم یک حدیث دربارهٔ حیا، صبر، عفت و... نمـی‌تـوانیم ادعـا کنـیم کـه مفهـوم هـر یـک از ایـن موضوعات را نیز شناخته‌ایم.

ضرورت مفهوم‌شناسی

۱ـ پیش از آنکه دربارهٔ هر موضوعی سخن به میان آید، لازم است تعریف دقیق آن مـشخص شـود تـا معلـوم گردد که دربارهٔ چه چیزی باید بحث شود. بدون تعریف دقیق نمی‌توان از یک موضوع تـصور درسـتی داشـت.

هرچند مفاهیم اخلاقی مورد توجه مردم است و در ادبیات خواص و عوام به کار می‌رود، اما از چیستی آنها تنها تصویری کلی در اذهان وجود دارد و به طور کلی روشن است که مثلاً حیا غیر از خوف است و عفت غیر از صبر، اما هنگامی که کار، جدی شود و بنا باشد تعریفی دقیق و علمی از یک مفهوم ارائه شود، مشکلات جدی‌تری بر سر راه می‌آید و تصورات پیشین ناکارآمد می‌گردد.

۲ـ یکی از مسائل مهم در اخلاق، شناخت نظام اخلاقی است. نظام اخلاقی از راه تشخیص جایگاه هر موضوع اخلاقی و چگونگی ارتباط آن با دیگر مفاهیم به دست می‌آید و این مهم جز از رهگذر مفهوم‌شناسی حاصل نمی‌شود. تا زمانی که مفاهیم اخلاقی به درستی شناخته نشود، جایگاه هر یک و نیز نحوهٔ تعامل و ارتباط آنها با دیگر مفاهیم روشن نمی‌شود و در نتیجه نظام اخلاقی نیز به دست نمی‌آید؛ مثلاً نخست باید مفهوم حیا و عفاف را بشناسیم تا سپس بفهمیم چه تفاوتی با یکدیگر و چه جایگاهی در نظام اخلاقی دارند، همچنین نخست باید مفهوم صبر و حلم را بدانیم تا به تفاوت و جایگاهشان در نظام اخلاقی دست یابیم.

۳ـ گسترهٔ جستجو در متون دینی برای بررسی یک موضوع اخلاقی از نکات بسیار مهم در تحقیق است. دقت در جستجو در حوزه‌ها و همچنین دقت در انتخاب کلیدواژه‌ها از عوامل مهم در موفقیت و افزایش اعتبار تحقیق است. اگر حوزه‌های جستجو و کلیدواژه‌های تحقیق به درستی انتخاب نشوند، هنگام جمع‌آوری متون و تشکیل خانوادهٔ حدیث، یا متونِ بی‌ارتباط أخذ می‌شود و یا متون مرتبط از قلم می‌افتد. این مشکل به وسیلهٔ مفهوم‌شناسی برطرف می‌شود؛ با یک مفهوم‌شناسی دقیق از انحراف در جستجو و یا نادیده گرفتن متون مرتبط جلوگیری می‌شود. این مطلب در مباحث آینده به خوبی روشن می‌شود.

مفهوم‌شناسی روایی

برای شناخت یک مفهوم و به دست آوردن تعریف آن، به طور معمول نخست دیدگاه لغت‌شناسان و سپس دیدگاه عالمان اخلاق مطرح و بررسی می‌شود. تردیدی نیست که برای شناخت یک مفهوم اخلاقی، تعریف لغوی کفایت نمی‌کند و باید تعریف اصطلاحی آن را نیز به دست آورد.

به طور معمول تعریفهای ارائه‌شده از مفاهیم اخلاقی، تنها منطقهٔ مرکزی صفات را روشن می‌کند و نمی‌تواند مرز آن را با دیگر صفات مشخص سازد؛ مثلاً در تعریف بسیاری از مفاهیم اخلاقی به واژه‌هایی برمی‌خوریم که بیانگر خویشتن‌داری است، اما کمتر مشخص شده که تفاوت این بازدارنده‌ها با یکدیگر چیست و چه عنصری محور و مقوم هر یک از آنها است؟ بنابراین، ضمن استفاده از تعریفهای لغوی و اصطلاحی، باید تعریف یک مفهوم اخلاقی را بدون واسطه از خودِ متون استخراج کرد. متون دینی مادرِ معارف اخلاقی‌اند و لذا بهترین منبع برای به دست آوردن تعریفها، استخراج آنها از لابه‌لای متون است. تعریفی که از درون متون به دست می‌آید مطمئن‌تر و دقیق‌تر خواهد بود، البته این مهم نیازمند مهارت و برخورداری از روش مناسب است که در این درس آن را بیان خواهیم کرد.

انواع متون از نگاه مفهوم‌شناسی

گزاره‌های اخلاقی به طور معمول بیانگر جنبه‌های مختلف و متفاوت یک مفهوم‌اند، از این رو این‌گونه نیست که آیه یا روایتی تعریف یک مفهوم اخلاقی را به طور کامل و به صورت فنی بیان کرده باشد؛ با این حال نکات مهمی که می‌تواند در شناخت تعریف یک مفهوم اخلاقی مؤثر باشد، در میان متون نهفته است که باید آنها را کشف، جمع‌آوری و تحلیل کرد. متون روایی از نگاه مفهوم‌شناسی چند دسته‌اند:

الف) روایات تفسیری

روایات تفسیری روایاتی هستند که به تفسیر مفاهیم اخلاقی در حوزهٔ دین می‌پردازند. این روایات به طور معمول در پاسخ به پرسش مردم از ماهیت آن مفهوم صادر شده‌اند و نوع تفسیری که ارائه کرده‌اند، اغلب تعریف به مصداق است؛ یعنی، با بیان مصداقها مفهوم مورد نظر را معرفی کرده‌اند؛ مثلاً امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید: «از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسیدند: "حزم چیست؟" حضرت فرمود:

مُشَاوَرَةُ ذَوِی الرَّأْی وَ اتِّبَاعُهُمْ.[۱]

مشورت کردن با صاحب‌نظران و پیروی کردن از نظرات آنها.

یا هنگامی که امام علی (علیه السلام) از فرزندشان، امام حسن (علیه السلام)، پرسیدند: «حزم چیست؟» ایشان چنین پاسخ داد:

أنْ تَنْتَظِرَ فُرْصَتِکَ وَتُعَاجِلَ مَا أمْکَنَکَ.[۲]

اینکه منتظر فرصت باشی و چون فرصت دست داد، شتاب کنی.

با این رویکرد، روایات بیشتری دربارهٔ دوراندیشی وجود دارد. همچنین روایات دیگری نیز دربارهٔ شخص دوراندیش وجود دارد که در تفسیر حزم نکات بیشتری را می‌توان از آنها استفاده کرد، ولی از بیان آنها به دلیل رعایت اختصار صرف نظر می‌کنیم.[۳]

در تفسیر عقل نیز این‌گونه روایات به چشم می‌خورد. عقل یکی از مفاهیم کلیدی در اخلاق است که در برخی روایات تفسیر شده است؛ مثلاً امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

ألْعَقْلُ أنْ تَقُولَ مَا تَعْرِفُ وَ تَعْمَلُ بِمَا تَنْطِقُ.[٤]

عقل آن است که آنچه را می‌دانی بگویی و به آنچه می‌گویی عمل کنی.

یا امام حسن (علیه السلام) در پاسخ به پرسشی دربارهٔ عقل می‌فرماید:

ألتَّجَرُّعُ لِلغُصَّةِ وَ مُدَاهَنَةُ الأعْدَاءِ.[٥]

جام اندوه را جرعه جرعه نوشیدن و با دشمنان مدارا کردن.

جهل نیز از مفاهیمی است که باید در اخلاق مورد بررسی قرار گیرد؛ امام حسن (علیه السلام) در جواب سؤال پدرشان از تفسیر جهل می‌فرماید:

---

۱. *المحاسن*، ج ۲، ص ٤۳٥، ح ۲٥۰۸.

۲. *معانی الاخبار*، ص ٤۰۱، ح ٦۲.

۳. ر.ک: *میزان الحکمه*، ج ۳، ص ۱۱٤۰، «الحازم».

٤. *غرر الحکم*، ح ۲۱٤۱.

٥. *معانی الاخبار*، ص ۳۸۰، ح ۷.

سُرْعَةُ الْوُثُوبِ عَلَى الْفُرْصَةِ قَبْلِ الْإِسْتِمْكانِ مِنْها، وَ الْإِمْتِنَاعُ عَنِ الْجَوَابِ.[6]

[نادانی] شتاب به سوی فرصتها پیش از آنکه کاملاً به دست آید و درماندن از پاسخ‌گویی است.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

رَغْبَتُکَ فِی الْمُسْتَحِیلِ جَهْلٌ؛[7] رغبت تو به امور محال جهل است.

همچنین در کلام دیگری می‌فرماید:

الرُّکونُ إِلَی الدُّنْیا مَعَ مَا تُعَاینَ مِنْهَا جَهْلٌ.[8]

روی آوردن (و دل بستن) به دنیا، با وجود آنچه از آن می‌بینی، جهل است.

همان‌گونه که روشن است، این‌گونه روایات اغلب با بیان مصادیق به تعریف و تفسیر یک مفهوم اخلاقی می‌پردازند؛ البته روایاتی نیز وجود دارند که ماهیت یک مفهوم را تفسیر نموده‌اند؛ از این قبیل می‌توان به روایت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در تفسیر عقل اشاره کرد. آن حضرت می‌فرماید:

إِنَّ الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَ النَّفْسَ مِثْلُ أَخْبَثِ الدَّوَابِّ؛ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ، حَارَتْ؛ فَالْعَقْلُ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ.[9]

همانا عقل زانوبند جهل است و نفس مانند شرورترین جنبندگان است که اگر زانویش بسته نشود، سرگردان می‌شود؛ پس عقل، زانوبند جهل است.

این روایت مفهوم عقل و جایگاه آن را به خوبی بیان نموده است. در مباحث آینده، هنگام بررسی مفهوم عقل، این مطلب بیشتر و بهتر روشن می‌گردد.

امام علی (علیه السلام) در تعریف حزم می‌فرماید:

أَلْحَزْمُ أَلنَّظَرُ فِی الْعَوَاقِبِ وَ مُشَاوِرَةُ ذَوِی الْعُقُولِ.[10]

حزم همان دوراندیشی، عاقبت‌نگری و مشورت با خردمندان است.

هرچند مؤلفهٔ دوم حزم در این روایت بیان مصداق است، ولی مؤلفهٔ نخست بیانگر ماهیت حزم است که در آینده بیشتر دربارهٔ آن سخن خواهیم گفت.

به هر حال این‌گونه متون نیز در روایات تفسیری یافت می‌شود، هرچند تعدادشان اندک است. بخش عمدهٔ متون تفسیری تعریف مصداقی ارائه کرده‌اند. این متون، هرچند در فرایند مفهوم‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرند، اما به صورت صریح و روشن نمی‌توان ماهیت یک مفهوم را در یک گزاره یافت. این امر نیازمند روشی است که در آینده به آن خواهیم پرداخت.

---

٦. همان، ص ٤٠١، ح ٦٢.

٧. *غرر الحکم*، ح ٥٣٨٤.

٨. *نهج البلاغه*، حکمت ٣٨٤.

٩. *تحف العقول*، ص ١٥.

١٠. *غرر الحکم*، ح ١٩١٥.

ب) روایات مصداقی

تفاوت روایات مصداقی با روایات تفسیری، که تعریف مصداقی ارائه می‌کنند، در گویش روایت است؛ از گویش روایات تفسیری چنین برمی‌آید که روایت در صدد شناساندن مفهوم به مخاطب است، اما روایات مصداقی فقط بیانگر این حقیقت‌اند که چه اموری زیرمجموعهٔ کدام مفهوم قرار می‌گیرند. هنگامی که ستوده یا نکوهیده بودن فلان صفت روشن شد، مسئلهٔ مهم بعدی این است که چه کاری مصداق آن صفت است تا بدان عمل شود یا ترک گردد؟ به همین دلیل بسیاری از متون بیانگر مصداقها هستند؛ مثلاً امام عسکری (علیه السلام) در بیان مصداق جهل می‌فرماید:

مِنَ الْجَهْلِ الضَّحِک مِنْ غَیرِ عَجَبٍ؛[۱۱] از [نشانه‌های] جهل، خندهٔ بدون شگفتی است.

امام علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

کَفَیٰ بِالْعَالِمِ جَهْلاً أنْ یُنَافِی عِلْمَهُ عَمَلُهُ.[۱۲]

در جهل دانشمند همین بس که عملش با علمش ناسازگار باشد.

همچنین در حدیث دیگری می‌فرماید:

کَفَیٰ بِالْمَرْءِ جَهْلاً أنْ یرْتَکبَ مَا نُهِیَ عَنْهُ.[۱۳]

در جهالت آدمی همین بس که آنچه را از آن نهی شده است، انجام دهد.

این متون و متون بسیار دیگری که دربارهٔ مصادیق جهل وارد شده است، نشان می‌دهد که جهل از منظر دین تعریفی دارد که همهٔ این موارد را شامل می‌شود؛ بنابراین، ما نیز باید به تعریفی برسیم که همهٔ موارد را پوشش دهد. این مسئله در همهٔ موضوعات اخلاقی صادق است و به موضوع جهل اختصاص ندارد. این‌گونه روایات را در همهٔ موضوعات می‌توان یافت که برای اختصار از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم. مهم این است که برای فهم یک موضوع اخلاقی، این‌گونه متون نیز می‌تواند تأثیرگذار باشد.

ج) روایات تقسیمی

مراد از روایات تقسیمی متونی هستند که به صورت صریح یا غیرصریح تقسیم یا تقسیمهایی از یک موضوع ارائه کرده‌اند. این متون حوزه‌های متفاوت کاربرد یک مفهوم را مشخص می‌سازد و به وسیلهٔ آنها می‌توان قلمرو موضوع را شناسایی کرد و تعریفی فراگیر و جداکننده ارائه داد؛ مثلاً امام علی (علیه السلام) در تقسیم صبر می‌فرماید:

ألصَّبْرُ صَبْرَانِ؛ صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصِیبَةِ حَسَنٌ جَمِیلٌ وَ أحْسَنُ مِنْ ذَلِکَ الصَّبْرُ عِنْدَ مَا حَرَّمَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیکَ.[۱٤]

صبر دو گونه است: صبر در برابر مصیبت که نیکو و زیبا است و نیکوتر از آن صبر در (خودداری از) چیزهایی است که خدای عزّوجل بر تو حرام کرده است.

---

۱۱. *تحف العقول*، ص ٤٨٧.

۱۲. *غرر الحکم*، ح ۷۰٦۳.

۱۳. *مطالب السئول*، ص ٥٥.

۱٤. *کافی*، ج ۲، ص ۹۰، ح ۱۱.

د) روایات متضاد

یکی از عوامل شناخت یک مفهوم، تعریف به ضد است. از راه مفهوم متضاد می‌توان مفهوم مورد نظر را بهتر شناسایی کرد. این تضاد را در مفاهیم و در روایات اخلاقی می‌توان یافت. از این قسم به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱ـ عقل و جهل

در اخلاق اسلامی عقل و جهل در برابر یکدیگرند؛ جلد اول *کافی* بخشی با عنوان کتاب العقل و الجهل دارد و در مجموعهٔ روایاتی که از معصومان (علیهم السلام) در این‌باره صادر شده است، روایتی به نام جنود عقل و جهل وجود دارد.[۱۵] در تک‌گزاره‌ها نیز می‌توان این تقابل را یافت؛ به همین دلیل معلوم می‌شود که تعریفی از جهل صحیح است که در برابر عقل قرار دارد، نه علم و سواد. و تعریفی از عقل صحیح است که در برابر جهل قرار دارد، نه بی‌سوادی. این تفاوت هنگام بررسی مفهوم عقل و جهل بیشتر روشن خواهد شد.

۲ـ تقوا و فجور

در اخلاق اسلامی تقوا و فجور نیز در برابر یکدیگرند؛ قرآن کریم دو مفهوم تقوا و فجور را در برابر یکدیگر قرار داده است[۱۶] و از این رو تعریفی از تقوا صحیح است که در برابر فجور قرار دارد.

۳ـ زهد و رغبت

در ادبیات دین، زهد در برابر رغبت قرار دارد.[۱۷] از این تقابل می‌توان فهمید که مراد دین از زهد، نداشتن مال نیست؛ بنابراین، باید تعریفی از آن ارائه کرد که با مفهوم متضاد آن هماهنگ باشد.

از آنچه گفته شد، معلوم می‌گردد که شناسایی تضادها و تقابلها یکی از راههای مؤثر در مفهوم‌شناسی است. مفاهیم متضاد را می‌توان از لابه‌لای متون یافت و در این میان یکی از مهم‌ترین منابع، حدیث جنود عقل و جهل است.

هـ) روایات خنثی

مراد از روایات خنثی متونی است که در مفهوم‌شناسی نقشی ندارد. این متون، در جای خود و برای هدفی که صادر شده است، مفهوم دارد، اما در فرایند مفهوم‌شناسی نقشی ندارد. از این گروه می‌توان به روایاتی که فضیلت و ارزش یک صفت را بیان می‌دارد، یا روایاتی که به بیان علل، پیامدها، نشانه‌ها و ... می‌پردازد، اشاره نمود.

---

۱۵. همان، ج ۱، کتاب عقل و جهل، ح ۱٤.

۱٦. و نفس و ما سوّاها فألهمها فجورها و تقواها ؛ و سوگند به نفس و آفرینش تام او، که او (خداوند) فجور و تقوا را به او الهام کرد: شمس/ ۸ ـ ۷.

۱۷. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): الزهد فی الدنیا یریح القلب و البدن و الرغبة فیها تتعب القلب و البدن؛ بی‌اعتنایی به دنیا تن و جان را آسایش می‌بخشد و رغبت به آن تن و جان را به رنج می‌افکند: *میزان الحکمه*، ج ۵، ص ۲۲٤۰، ح ۷۷۷٦.

امام صادق (علیه السلام): الرغبة فی الدنیا تورث الغم والحزن والزهد فی الدنیا راحة القلب والبدن؛ میل به دنیا غم و اندوه به بار می‌آورد و بی‌اعتنایی به دنیا مایهٔ آسایش تن و جان است: *تحف العقول*، ۳۵۸.

بنابراین، انواع چهارگانهٔ روایات تفسیری، مصداقی، تقسیمی و متضاد می‌توانند در فرایند مفهوم‌شناسی مورد استفاده قرار گیرند، اما سؤال این است که چگونه و با چه روشی؟ در بحث بعدی به بیان روش مفهوم‌شناسی می‌پردازیم و سپس با استفاده از آن برخی مفاهیم اخلاقی را شناسایی خواهیم کرد.

روش مفهوم‌شناسی روایی

برای شناخت مفاهیم اخلاقی با استفاده از متون دینی باید مراحل زیر را طی کرد:

الف) شناخت اجمالی مفهوم

در مرحلهٔ نخست باید خانوادهٔ حدیث یا مجموعهٔ روایات موضوع مورد نظر را مطالعه نمود. هدف از این مطالعه دست یافتن به آگاهی اجمالی پیرامون موضوع است؛ از این رو، مطالعه در این بررسی به آشنایی کلی با جنبه‌های مختلف یک مفهوم گرایش دارد.[۱۸] محقق در این مطالعه در پی آن است که ساختار کلی موضوع را به دست آورد و بداند دورنمای مفهومی که در پشت یک واژهٔ دینی نهفته است، چیست. فایدهٔ این بررسی هنگام مطالعهٔ دیدگاه لغت‌شناسان و عالمان اخلاق روشن می‌شود. هنگامی که محقق با دیدگاه این دو گروه آشنا شد، می‌تواند دربارهٔ اینکه آیا تعریفهای ارائه‌شده بیانگر حقیقت مفهوم مورد نظر هستند، یا خیر به صورت کلی نظر دهد.

ب) تعریفهای لغت‌شناسان

گام بعدی شناخت و بررسی دیدگاه لغت‌شناسان است. هدف از این بررسی فهم لغت است. هرچند ممکن است مراد دین از یک مفهوم با تعریف لغوی آن متفاوت (نه متضاد) باشد، اما با آن بیگانه نیز نیست. به طور معمول مراد دین از یک واژه، با وجود برخی تفاوتها و تغییرات، با معنای لغوی آن همسو است؛ از این رو، آگاهی و بلکه فهم دقیق معنای لغوی لازم و ضروری است.

بدین منظور لازم است چند کار صورت پذیرد:

۱ـ شناسایی و جمع‌آوری تعریفها

نخست باید تعریفهای ارائه‌شده از سوی این گروه شناسایی و جمع‌آوری گردد. آنچه در این بررسی مهم است، جمع‌آوری دیدگاههای متفاوت است که می‌تواند به کشف جنبه‌های بیشتری کمک کند؛[۱۹] از این رو، لازم

---

۱۸. اولاً: مطالعه باید هدفمند باشد، در غیر این صورت نتیجهٔ چندانی در بر نخواهد داشت؛ ثانیاً: ممکن است یک موضوع واحد از جنبه‌های مختلف قابل مطالعه باشد؛ از این رو، گرایش مطالعه اهمیت می‌یابد. گرایش مطالعه به بررسی محقق جهت می‌دهد و آن را هدفمند می‌سازد.

۱۹. معمولاً یک مفهوم ابعاد متفاوتی دارد؛ از این رو ممکن است هر یک از لغت‌شناسان به یک بعد پرداخته و یا آن را بیشتر مورد توجه قرار داده و نکات بیشتری دربارهٔ آن بیان کرده باشند.

است در موارد وحدت دیدگاه چند لغت‌شناس کتاب لغتی که معتبرتر است، اصل قرار گیرد و در مورد بقیه به ذکر آدرس اکتفا شود، و دیدگاههای متفاوت نیز (در صورت وجود) شناسایی و جمع‌آوری گردد.

۲ـ بررسی و تحلیل تعریفها

پس از شناسایی و جمع‌آوری، نوبت به بررسی و تحلیل می‌رسد. صرف ترجمه و برگردان دیدگاه لغت‌شناسان از عربی به فارسی کافی نیست. مهم این است که تعریفها به خوبی فهمیده شود و جنبه‌های آن شناسایی گردد.

۳ـ استخراج ویژگیها

اگر پس از تحلیل لغوی مشخص شد که موضوع مورد نظر دارای چند ویژگی است، باید آنها را استخراج و در برگه‌ای ثبت نمود. این نکات در تحلیل نهایی مفهوم مورد استفاده قرار می‌گیرد.

ج) تعریفهای عالمان اخلاق

پس از فهم لغوی مفهوم مورد نظر، نوبت به بررسی دیدگاه عالمان اخلاق می‌رسد. در این مرحله نیز امور سه‌گانه‌ای، که در مرحلهٔ پیشین بیان شد، تکرار می‌گردد.

ویژگی مهم دیدگاه اخلاق‌شناسان این است که اگر منطبق بر واقعیت نیز نباشد، به آن بسیار نزدیک خواهد بود. عالمان اخلاق به دلیل آگاهی از متون دینی و آشنایی با فضای حاکم بر یک مفهوم اخلاقی و به دلیل رسالتی که در تبیین مفاهیم اخلاقی دارند، تعریفهایی دقیق‌تر و متقن‌تر ارائه می‌کنند؛[۲۰] همچنین در پاره‌ای موارد تفاوتهایی در تعریفها مشاهده می‌شود که می‌تواند منبعی برای شناخت ویژگیها و جنبه‌های مختلف یک مفهوم باشد.

د) نسبت‌سنجی دو دیدگاه

پس از انجام این دو مرحله و به دست آوردن تعریف لغوی و اصطلاحی یک مفهوم باید این دو را با هم بررسی نمود و به یک جمع‌بندی کلی دست یافت. سپس تحلیل مفهومی به‌دست‌آمده از این بررسی را ثبت نمود و ویژگیهای آن را (در صورت امکان) مشخص ساخت. این تجزیه و تحلیل زمینه را برای بررسیهای بعدی فراهم می‌سازد.

هـ) عرضه به متون

در این مرحله محصول مرحلهٔ چهارم به محصول مرحلهٔ نخست، یعنی برایند مفهومی حاصل از مجموع متون موضوع مورد نظر، عرضه می‌شود. در مرحلهٔ نخست محقق با مراجعه به احادیث به یک دید اجمالی و کلی

---

۲۰. البته از اهل لغت انتظار ارائهٔ یک تعریف اخلاقی نمی‌رود؛ آنها بر اساس رسالتی که دارند و در قلمرو مأموریتی که برایشان مشخص شده است، حرکت می‌کنند و به تعریف واژه‌ها می‌پردازند؛ بنابراین، انتظار ارائهٔ یک تعریف اخلاقی از لغت‌شناسان واقع‌گرایانه نیست.

دست می‌یابد و با فضای موضوع آشنا می‌شود و در طی مرحلهٔ دوم تا چهارم به یک تحلیل از مجموع دیدگاه لغت‌شناسان و عالمان اخلاق دست می‌یابد. اکنون نوبت آن است که نتایج این دو بررسی به یکدیگر عرضه شود. هدف از این عرضه سنجش میزان هماهنگی تعریف به‌دست‌آمده با متون دینی است؛ چنانچه پیش از این یادآور شدیم، در پی آنیم که بدانیم فلان موضوع اخلاقی چه مفهومی در دیدگاه دین دارد؟ از این رو عرضهٔ تحلیل به‌دست‌آمده بر برایند متون هماهنگیها و ناهماهنگیهای احتمالی را مشخص می‌سازد.

در این مرحله، اگر لازم باشد، محقق بار دیگر به متون بازمی‌گردد و بررسیهایی را انجام می‌دهد تا ابهامهای احتمالی برطرف شود و زمینه برای ارزیابی فراهم گردد.

پس از عرضهٔ تحلیل به متون و سنجش نسبت میان آنها دو حالت ممکن است رخ دهد:

۱ـ تحلیل مفهومی حاصل از بررسیهای لغوی و اصطلاحی با مراد دین از موضوع هماهنگ باشد. در این حالت فرایند مفهوم‌شناسی تقریباً پایان می‌پذیرد. تنها کاری که محقق می‌تواند انجام دهد، تکمیل این فرایند به وسیلهٔ اضافه کردن روایات یا تحلیلهای روایی است که موجب تقویت مفهوم‌شناسی و مستدل شدن آن می‌شود. در این صورت فرایند مفهوم‌شناسی پایان می‌یابد و محقق تعریفی متقن و مستدل در دست خواهد داشت.

۲ـ میان آنها ناهماهنگی وجود داشته باشد. در این صورت محقق باید هماهنگیها و ناهماهنگیها را مشخص و ثبت کند. این کار به روشن شدن موقعیت کمک می‌کند. معمولاً تعریفهای به‌دست‌آمده به طور کامل نادرست نیست، بلکه ناقص و نیازمند تکمیل است.

به هر حال پس از آنکه مشخص شد تعریف به‌دست‌آمده نمی‌تواند مفهوم مورد نظر را به درستی تبیین کند، نوبت به ادامهٔ فرایند و طی کردن مراحل بعدی می‌رسد.

و) تحلیل ابتدایی مفهوم

در این مرحله خودِ موضوع مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد و اجزا و ارکان آن مشخص می‌شود؛ مثلاً در تجزیه و تحلیل مشخص می‌شود که حیا از ارکان سه‌گانهٔ حیاکننده، حیاشونده و کاری که از آن حیا می‌شود، تشکیل شده است. هدف این کار آشنایی بیشتر با موضوع است و زمینه‌ساز کشف عنصر محوری آن خواهد شد. در این مرحله محقق به بررسی و تفکر پیرامون موضوع می‌پردازد و جنبه‌های مختلف آن را مطالعه می‌کند و احتمالاتی را که ممکن است در مفهوم‌شناسی مؤثر باشد، مورد توجه قرار می‌دهد و نکات مهم را ثبت می‌کند.

ز) بررسی روایی

این از مهم‌ترین و حساس‌ترین مراحل مفهوم‌شناسی است. برای شناسایی مفهوم از لابه‌لای متون چند کار لازم است:

۱ـ تشکیل خانوادهٔ حدیث

برای یافتن مفهوم از متون باید مواد لازم برای این بررسی را جمع‌آوری نمود. از این رو، قدم نخست تشکیل خانوادهٔ حدیث است. ناگفته نماند که هرچند خانوادهٔ حدیث یکی از اصول مهم در فهم حدیث است، اما نوع

آن به تناسب موضوع و هدف تحقیق متفاوت است. خانوادهٔ حدیث در هر تحقیقی متناسب با موضوع و اهداف آن تشکیل می‌شود. در این بحث باید خانوادهٔ حدیث با گرایش مفهوم‌شناسی تشکیل شود؛ بنابراین، احادیثی در این مجموعه قرار می‌گیرد، که به نوعی در مفهوم‌شناسی مؤثر است، نه تمام روایات مربوط به اصل موضوع؛ برای مثال در تحقیق از صبر باید تمام روایات مربوط به موضوع را جمع‌آوری کرد. در اینجا خانوادهٔ حدیث تمام روایاتی است که به نوعی با صبر مرتبطاند، اما برای شناخت مفهوم صبر، آن خانوادهٔ حدیث کارایی ندارد؛ زیرا ممکن است در بردارندهٔ روایاتی باشد که با مفهوم‌شناسی ارتباطی ندارد. از این رو لازم است خانوادهٔ جدیدی با گرایش مفهوم‌شناسی تشکیل شود. این خانوادهٔ حدیث از مجموع آن روایات انتخاب می‌شود و اگر لازم باشد، روایات دیگری نیز، که به مفهوم‌شناسی کمک می‌کند، به آن افزوده گردد.

این مرحله نیازمند دقت و تأمل خاصی است. در این مرحله، مجموعهٔ روایات باید دوباره مطالعه شود، اما با گرایش مفهوم‌شناسی. نکتهٔ بسیار مهم این است که این بار محقق باید با سؤال مفهوم‌شناسی روایات را بررسی کند و از آنجا که به طور دقیق و مشخص نمی‌داند که به دنبال چیست، کار مشکل و حساس می‌شود. به هر حال اگر لازم باشد، مطالعهٔ احادیث و تأمل در آنها بارها تکرار می‌گردد تا مواد لازم به دست آید. توقف این کار به تشخیص محقق است. محقق این کار را تا حد اشباع ادامه می‌دهد، به گونه‌ای که احساس کند مطلب جدیدی یافت نخواهد شد.

نکتهٔ مهم اینکه چنانچه محقق در خلال این بررسی به نکاتی دست یافت، یافته‌های خود را ثبت می‌کند تا در کنار دیگر مطالب تجزیه و تحلیل شود.

۲ـ بررسی و تجزیه و تحلیل متون

پس از تشکیل خانوادهٔ حدیث نوبت به بررسی متون و تجزیه و تحلیل آنها می‌رسد. این بررسی باید با رویکرد مفهوم‌شناسی صورت گیرد تا امکان شناسایی و استخراج نکات مؤثر در شناخت مفهوم فراهم شود. در این بررسی اگر روایات، نکتهٔ روشنی در تبیین مفهوم داشته باشد، شناسایی و ثبت می‌گردد؛ در غیر این صورت محقق باید با بررسی مصداقها، کاربردها و اقسامی که در متون آمده است، به ملاک مفهوم دست یابد و راهکار آن این است که در تمام اینها عنصر مشترک را بیابد. هرچند اقسام و کاربردها تفاوتهایی با یکدیگر دارند، اما عنصر مشترکی در تمام آنها وجود دارد که می‌تواند به فهم موضوع کمک کند. شناسایی این عنصر نیازمند مهارت، دقت و خلاقیت است؛ بدین منظور محقق باید با مطالعهٔ اقسام و کاربردها پی در پی خصوصیتها و ویژگیهای هر یک را کنار گذارد تا به ریشه و ماهیت موضوع دست یابد. این کار ممکن است بارها تکرار گردد تا نتیجهٔ مطلوب حاصل شود.

۳ـ بررسی داده‌ها و طرح فرضیه

اطلاعات به‌دست‌آمده از بررسیهای پیشین یکجا جمع می‌شود و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. نتیجهٔ این بررسی، که دقیق و حساس خواهد بود، پاسخ سؤال مفهوم‌شناسی را مشخص خواهد ساخت؛ البته یافته‌های این بررسی در این مرحله تنها در حد طرح یک فرضیه خواهد بود.

٤ـ عرضهٔ فرضیه به متون

فرضیهٔ به‌دست‌آمده به متون عرضه می‌شود تا درستی یا نادرستی آن مشخص شود. در این عرضه، فرضیه باید بتواند با همهٔ جنبه‌ها و مسائل مطرح‌شده در موضوع همخوانی داشته باشد. در این بررسی ممکن است دو

حالت پیش آید؛ یکی همخوانی و هماهنگی کامل که موجب اثبات فرضیه می‌شود و دیگری ناهماهنگی‌ای که درستی فرضیه را زیر سؤال می‌برد.

در این صورت محقق باید مورد یا موارد منطبق نشدن را جمع‌آوری کند و بند (۲) و (۳) را دوباره تکرار کند. در این بررسی فرضیه با موارد منطبق نشده سنجیده می‌شود و نقاط ضعف آن مشخص می‌گردد و فرضیه یا اصلاح می‌شود و یا فرضیهٔ جدیدی طرح می‌شود. در هر صورت بند (٤) بار دیگر تکرار خواهد شد. این کار ادامه می‌یابد تا فرضیه توسط متون اثبات و تأیید شود.

ح) تدوین یافته‌ها

پس از تأیید فرضیه و شناسایی عنصر محوری یک مفهوم نوبت به تدوین یافته‌های تحقیق می‌رسد. گزارش یادشده از چند بخش تشکیل می‌شود:

۱ـ بیان اهمیت و جایگاه مفهوم در دین؛
۲ـ طرح مسئله و تشریح موضوع؛
۳ـ جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل دیدگاه لغت‌شناسان؛
٤ـ جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل دیدگاه عالمان اخلاق؛
٥ـ جمع‌بندی دو دیدگاه و بیان نقاط ضعف احتمالی؛
٦ـ طرح دیدگاه استخراجی از متون و ارائهٔ مستندات روایی؛
۷ـ مقایسهٔ دیدگاه استخراجی با دیدگاه لغت‌شناسان و عالمان اخلاق.

چکیده

- ✓ مفهوم اخلاقی، عنوانی کلی است که به یکی از موضوعات اخلاقی اختصاص دارد و تعدادی حدیث و گزارهٔ اخلاقی نیز به عنوان زیرمجموعهٔ آن طبقه‌بندی می‌شود.
- ✓ برای شناخت یک مفهوم و به دست آوردن تعریف آن، به طور معمول نخست دیدگاه لغت‌شناسان و سپس دیدگاه عالمان اخلاق مطرح و بررسی می‌شود.
- ✓ ضمن استفاده از تعریفهای لغوی و اصطلاحی، باید تعریف یک مفهوم اخلاقی را بی‌واسطه، از خودِ متون استخراج کرد.
- ✓ در آیات و روایات، تعریف یک مفهوم اخلاقی به صورت فنی، بیان نشده است و گزاره‌های اخلاقی جنبه‌های گوناگون مفاهیم برآمده از آیات و روایات را، توضیح می‌دهند.
- ✓ نکات مهمی که می‌تواند در شناخت تعریف یک مفهوم اخلاقی مؤثر باشد، در میان متون نهفته است که باید آنها را کشف، جمع‌آوری و تحلیل کرد.
- ✓ متون روایی با رویکرد مفهوم‌شناسی عبارت‌اند از:
  الف) روایات تفسیری؛
  ب) روایات مصداقی؛

ج) روایات تقسیمی؛

د) روایات متضاد.

✓ برای شناخت مفاهیم اخلاقی با استفاده از متون دینی باید مراحل زیر انجام شود:

الف) شناخت اجمالی مفهوم؛

ب) تعریفهای لغت‌شناسان؛

ج) تعریفهای عالمان اخلاق؛

د) نسبت‌سنجی دو دیدگاه؛

ه) عرضه به متون؛

و) تحلیل ابتدایی مفهوم؛

ز) بررسی روایی؛

ح) تدوین یافته‌ها.

✓ بررسی روایی از مهم‌ترین و حساس‌ترین مراحل مفهوم‌شناسی است. برای شناسایی مفهوم از لابه‌لای متون مراحل زیر باید انجام شود:

الف) تشکیل خانوادهٔ حدیث؛

ب) بررسی و تجزیه و تحلیل متون؛

ج) بررسی داده‌ها و طرح فرضیه؛

د) عرضهٔ فرضیه به متون.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ چهارم

حجت الاسلام عباس پسندیده

خویشتن‌داری اخلاقی
(مفهوم‌شناسی تقوا)

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ مفهوم روایی تقوا؛
- ✓ معنای فجور؛
- ✓ معنای تقابلی تقوا و فجور.

مروری بر مباحث پیشین

در درس قبل به مسئلهٔ مفهوم‌شناسی پرداختیم و بیان کردیم که مراد از مفهوم شناسی چیست و چه ضرورتی دارد و همچنین انواع متون را از منظر مفهوم‌شناسی بررسی کرده و به تبیین روش مفهوم‌شناسیِ روایی پرداختیم. در این درس به شناخت یکی از مفاهیم اخلاقی «تقوا» می‌پردازیم.

درآمد

در درس گذشته به مسئلهٔ مفهوم‌شناسی پرداختیم و روش آن را بیان کردیم. در این درس برخی مفاهیم اخلاقی را برمی‌رسیم. پیش از پرداختن به اصل مسئله یادآوری این نکته ضروری است که در این بحث، مفاهیم به تنهایی بررسی می‌شوند؛ از این رو، رابطهٔ میان آنها و همچنین جایگاه آنها در نظام اخلاقی بررسی نمی‌شود؛ چرا که این مسئله شیوهٔ خاص خود را دارد و بحث مستقلی را می‌طلبد. هنگامی می‌توان از رابطه‌شناسی سخن گفت که یکایک مفاهیم شناسایی شده باشند. بنابراین، نخست تک تک مفاهیم را شناسایی می‌کنیم و در جای خود روابط را بررسی می‌کنیم.

در این درس مفهوم تقوا را بررسی می‌کنیم:

تقوا

یکی از مفاهیم مهم در اخلاق اسلامی تقوا است. در بخشی از متون دینی، اهمیت و ضرورت تقوا بیان شده است؛ برخی از این موارد عبارت است از:

۱ـ تقوا اخلاق پیامبران است؛[1]
۲ـ تقوا در رأس همهٔ امور است؛[2]
۳ـ تقوا رییس اخلاق است؛[3]
٤ـ تقوا رأس حکمت است؛[4]
٥ـ تقوا رییس نیکیها است؛[5]
٦ـ تقوا محکم‌ترین شالوده است؛[6]
۷ـ تقوا بهترین روزی دنیا و آخرت است؛[7]
۸ـ تقوا هیچ جانشینی ندارد؛[8]
۹ـ تقوا برترین گنج است؛[9]
۱۰ـ تقوا مایهٔ رستگاری است.[10]

در آنچه گذشت، با اهمیت تقوا آشنا شدیم. تقوا، به دلیل همین جایگاه رفیعی که دارد، بسیار مورد توجه دین بوده و مردم را به رعایت آن تشویق نموده است. اما سؤال این است که معنای تقوا چیست؟ دین چه مفهومی از تقوا اراده کرده است؟ و انسان چگونه باید باشد تا عنوان باتقوا بر او صدق کند؟ این پرسشها و

---

۱. امام علی (علیه السلام): «علیک بالتقوی؛ فإنه خُلق الأنبیاء»؛ بر تو باد به تقوا چرا که خوی پیامبران است؛ *غرر الحکم*، ح ٦۰۸٦. بدیهی است مراد از این کلام منحصر نمودن اخلاق پیامبران در تقوا و بیان بی‌بهره بودن آنان از دیگر صفات اخلاقی نیست، بلکه مراد نقش تعیین‌کنندهٔ تقوا در اخلاق آنان است که روایات دیگری نیز بیانگر آن است.

۲. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «علیک بتقوی الله؛ فإنه رأس الأمر کله»؛ بر تو باد تقوای خدا؛ زیرا که آن سرآمد همهٔ کارها است؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۰، ص ۲۸۹، ح ۲۱.

أبوذر: قلت: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله)، أوصنی. قال: «أوصیک بتقوی الله؛ فإنه رأس الأمر کله»؛ ابوذر می‌گوید: گفتم: ای رسول خدا، مرا سفارش کنید. فرمود: تو را به تقوای الهی سفارش می‌کنم؛ چرا که در رأس همهٔ کارها است؛ *مستدرک الوسائل*، ج ٤، ص ۲٦۰، ح ٤٦٤۱.

«أوصیک بتقوی الله؛ فإنه رأس أمرک»؛ تو را به خویشتنداری سفارش می‌کنم؛ چرا که در رأس کار تو است؛ *مسند الشهاب*، ج ۱، ص ٤۳۱، ح ٤۹۱.

۳. امام علی (علیه السلام): «التقوی رئیس الأخلاق»؛ خویشتنداری سرکردهٔ خویها است؛ *نهج البلاغه*، حکمت ٤۱۰. در این متن و متن پاورقی پیشین از تقوا به عنوان ریشه و اصل یاد شده است که معنای آن پس از بیان جایگاه تقوا روشن‌تر خواهد شد.

٤. از مواعظ حضرت عیسی (علیه السلام): «التقوی رأس کل حکمة»؛ تقوا سر همهٔ حکمتها است؛ *تحف العقول*، ص ۳۸۲.

٥. امام علی (علیه السلام): «التقوی رأس الحسنات»؛ خویشتنداری سرِ نیکیها است؛ *غرر الحکم*، ح ۷۲۲.

٦. امام علی (علیه السلام): «التقوی أقوی أساس»؛ تقوا، مستحکم‌ترین شالوده است؛ *غرر الحکم*، ح ۸۲۲. در قرآن کریم نیز آمده است: أفمن أسس بنیانه علی تقوی من الله و رضوان خیر أم من آسس بنیانه علی شفا جرف هار فانهار به فی نار جهنم ؛ آیا کسی که بنیاد [کار] خود را بر پایهٔ تقوا و خشنودی خدا نهاده بهتر است یا کسی که بنای خود را بر لب پرتگاهی مشرف به سقوط پی‌ریزی کرده و با آن در آتش دوزخ فرو می‌افتد؟؛ توبه/ ۱۰۹.

۷. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «من رزق تقی، فقد رزق خیر الدنیا و الآخرة»؛ هرکه تقوا روزی‌اش شود خیر دنیا و آخرت روزی‌اش شده است؛ *میزان الحکمه*، ج ١٤، ص ٦۹۸٦، ح ۲۲۳۳۲.

۸. امام علی (علیه السلام): «التقوی لا عوض عنه و لا خَلف فیه»؛ تقوا هیچ عوض و جانشینی ندارد؛ *نهج البلاغه*، خطبهٔ ١٦.

۹. امام علی (علیه السلام): «إن التقوی أفضل کنز»؛ به‌راستی که تقوا بهترین گنج است؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۷، ص ۳۷٤، ح ۳٦.

۱۰. امام علی (علیه السلام): «التقوی غایة لا یهلک من اتبعها و لا یندم من عمل بها؛ لأن بالتقوی فاز الفائزون و بالمعصیة خسر الخاسرون»؛ تقوا هدفی است که هر کس آن را دنبال کند، به هلاکت نیفتد و هرکه به کارَش بندد، پشیمان نشود؛ زیرا با تقوا است که رستگاران رَستند و با معصیت است که زیانکاران زیان کردند؛ *میزان الحکمه*، ج ١٤، ص ٦۹۸۸، ح ۲۲۳٤۰.

پرسشهایی از این دست ضرورت شناخت مفهوم تقوا را روشن می‌سازد. روشن نبودن مفهوم تقوا ممکن است انسان را به بیراهه بکشاند. از این رو، مفهوم تقوا را بررسی می‌کنیم.

مفهوم تقوا

دیدگاه لغت‌شناسان

از دیدگاه لغت‌شناسان، تقوا از ریشهٔ (وقی) و به معنی بازداری، نگه‌داشتن و صیانت است. ابن‌فارس تقوا را دفع چیزی از چیزی به وسیلهٔ چیزی غیر از خودش تعریف کرده است و می‌نویسد:

الواو و القاف و الیاء: کِلمَةٌ واحِدَةٌ تَدُلُّ عَلَی دَفْعِ الشَّیء عَنْ شَیءٍ بِغَیرِهِ ... و الوِقَایةُ: مَا یقِی الشَّیءَ. وَ اتَّقِ اللهَ: تَوَقَّه أی اِجْعَلْ بینَکَ وَ بَینَهُ کالْوِقَایة. [۱۱]

ابن‌منظور تقوا را صیانت و پوشندگی از آسیبها می‌داند و می‌نویسد: «وَقَاهُ اللهُ وَقْیاً وَ وِقَایةً وَ وَاقِیةً: صَانَهُ ... وَقَیتُ الشَّیءَ واقیة إذَا صُنْتَه وَ سَتَرْتَهُ عَنِ الأذَیٰ».[۱۲]

طریحی در *مجمع البحرین* تقوا را منع می‌داند و می‌نویسد: «التَّقْوَی: فَعْلَیٰ کَنَجْوَیٰ و اَلْأصْلُ فِیهِ (وَقْوَیٰ) مِنْ وَقَیتُه: مَنَعْتُهُ.»[۱۳]

و راغب در کتاب *مفردات*، تقوا را حفظ می داند و می‌نویسد:

الوِقَایةُ حِفْظُ الشَّیءِ مِمّا یؤْذِیهِ وَ یَضُرُّهُ .... وَ التَّقْوَیٰ جَعْلُ النَّفْسِ فِی وِقَایةٍ مِمّا یخَافُ .... وَ صَارَ التَّقْوَیٰ فِی تَعَارُفِ الشَّرْعِ حِفْظُ النَّفْسِ مِمّا یؤْثِمُ.[۱۴]

از مجموع آنچه بیان شد، معلوم می‌شود که از دیدگاه لغت‌شناسان تقوا به معنی دفع، صیانت، پوشندگی و حفاظت از آسیبها است.

دیدگاه عالمان اخلاق

در قلمرو اخلاق، تقوا به معنی خویشتن‌داری و بازداری نفس است و کسی را که از توان خویشتن‌داری و خودنگهداری برخوردار باشد، متقی نامند. مرحوم شهید مطهری در این‌باره می‌فرماید:

این کلمه از مادهٔ «وقی» است که به معنای حفظ و صیانت و نگهداری است. معنای اتقاء احتفاظ است ... بنابراین، ترجمهٔ صحیح کلمهٔ تقوا «خودنگهداری» است که همان ضبط نفس است و متقین یعنی «خودنگهداران».[۱۵]

بنابراین دیدگاه، تقوا به معنای خویشتن‌داری است نه ترس، کناره‌گیری و فرار.[۱۶]

---

۱۱. معجم *مقاییس اللغه*، ج ٦، ص ۱۳۱؛ *مفرادت الفاظ القرآن الکریم*، ص ۸۸۱.

۱۲. *لسان العرب*، ج ۱۵، ص ٤٠۱.

۱۳. *مجمع البحرین*، ج ٤، ص ٥٤۱.

۱٤. *مفرادت الفاظ القرآن الکریم*، ص ۸۸۱.

۱٥. *ده گفتار*، ص ۱٦ و ۱۷.

۱٦. مرحوم شهید مطهری بر این باور است که چون لازمهٔ صیانت از خود، ترک و پرهیز از منشأ آن است و اغلب، صیانت از چیزی با ترس از آن ملازم است، تصور شده که تقوا در برخی موارد به معنای پرهیز و در مواردی دیگر به معنای ترس است؛ ر.ک: *ده گفتار*، ص ۱٦.

دیدگاه متون

از بررسی روایات چنین به دست می‌آید که تقوا به معنی توان خویشتن‌داری است؛ امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

إنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ العِبَرُ عَمَّا بینَ یدَی المَثُلاتِ حَجَزَتْهُ التَّقْوَیٰ عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبَهَاتِ ... ألا وَ إنَّ الخَطَایا خَیلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عَلَیهَا أهْلُهَا وَ خُلِعَتْ لِجَامُها فَتَقَحَّمَتْ فِی النَّارِ أَلَا وَ إنَّ التَّقْوَیٰ مَطَایا ذُلُلٌ حُمِلَ عَلَیهَا أهْلُها وَ اُعطُوا أزِمَّتَهَا أوردَهُمُ الْجَنَّةَ.[17]

آن کس که با دیدۀ عبرت به کیفرهایی که بر سر پیشینیان آمده است بنگرد، تقوا او را از فرو رفتن در شبهات باز دارد ... بدانید که گناهان (فجور) همچون اسبان چموش سرکشی هستند که گناهکاران بر آنها سوارند و لگامهایشان رها گشته است؛ چنین اسبانی سواران خود را در آتش فرو اندازند. بدانید که تقوا همچون مرکبهای رامی است که پرهیزکاران بر آن سوارند و افسارهای آنها را گرفته‌اند؛ چنین مرکبهایی سواران خود را به بهشت می‌برند.

در این کلام از تقوا به عنوان مانعی برای ورود در شبهات و مهاری بر نفس سرکش یاد شده است.

آن حضرت در کلامی دیگر می‌فرماید:

أُوْصِیکمْ عِبَادَ اللهِ بِتَقْوَی اللهِ، فَإنَّهَا الزِّمَامُ وَ القِوَامُ، فَتَمَسَّکوا بِوَثَائِقِهَا وَ اعْتَصِمُوا بِحَقَائِقِهَا.[18]

ای بندگان خدا شما را به تقوای خدا سفارش می‌کنم؛ زیرا تقوا مهار است و تکیه‌گاه. پس به بندهای محکم آن بچسبید و به حقایق آن چنگ زنید.

در این حدیث نیز از تقوا به عنوان مهار یاد شده است.

همچنین آن حضرت می‌فرماید:

إنَّ تَقْوَیٰ اللهِ حَمَتْ أولیاء الله محارمه.[19]

بی‌گمان، تقوای خدا، دوستانِ خدا را از ارتکاب حرامهایش نگه داشت.

خداوند متعال در آیۀ ۲۰۱ سورۀ طلاق می‌فرماید:

إنَّ الَّذِینَ اتَّقَوْا إذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّیطَانِ تَذَکَّرُوا فَإذَا هُمْ مُبْصِرُونَ

در حقیقت، آنان که اهل تقوایند آن‌گاه که وسوسه‌ای از جانب شیطان بدیشان رسد، (خدا را) به یاد آورند و به ناگاه بینا شوند.

ابوبصیر معنای این آیه را از امام صادق (علیه السلام) می‌پرسد و حضرت در جواب وی می‌فرماید:

هُوَ العَبْدُ؛ یَهُمُ بِالذَّنْبِ ثُمَّ یَتَذَکرُ فَیُمْسِک فَذَلِک قَولُه: فإذا هُمْ مُبْصِرُون[20]

این (حال) بنده است که قصد گناه می‌کند، سپس (خدا را) به یاد می‌آورد و در نتیجه دست نگه می‌دارد. این (معنای) سخن او است: «و به ناگاه بینا شوند».

۱۷. *میزان الحکمه*، ج ۱٤، ص ٦۹۹٦، ح ۲۲۳۸۹.

۱۸. همان، ص ٦۹۹۰، ح ۲۲۳۵۲.

۱۹. همان، ص ٦۹۹٤، ح ۲۲۳۸۸.

۲۰. *الکافی*، ج ۲، ص ٤۳۵، ح ۷.

در روایت دیگری امام باقر (علیه السلام) در پاسخ به این سؤال ابوبصیر که «یادکرد خدا در همه حال یعنی چه؟» فرمود:

یَذْکُرُ عِنْدَ المَعْصِیةِ یَهُمُّ بِهَا، فَیَحُولُ ذِکرُ الله بَینَه وَ بَینَ تِلْکَ الْمَعْصِیةِ وَ هُوَ قَوْلُ اللهِ تَعَالَیٰ: إنَّ الَّذِینَ اتَّقَوْا إذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّیطَانِ تَذَکَّرُوا فَإذَا هُمْ مُبْصِرُونَ [۲۱]

هنگامی که قصد معصیت می‌کند (خدا را) به یاد می‌آورد. از این رو یاد خدا میان او و آن معصیت فاصله می‌اندازد و این (معنای) همان سخن خداوند است که می‌فرماید: «در حقیقت آنان که اهل تقوایند آن‌گاه که وسوسه‌ای از جانب شیطان بدیشان رسد، (خدا را) به یاد آورند و به ناگاه بینا شوند».

دربارهٔ این آیه و مشابه همین معنا روایات تفسیری دیگری نیز وجود دارد.[۲۲] حاصل کلام اینکه معادلهٔ (یادآوری ـ بینش ـ بازداری) مربوط به پرهیزکاران است و نتیجهٔ آن بازداری است که با تعبیرهایی همچون امساک، دعه و قصر بیان شده است.

این حقیقت در ادبیات پیشوایان دین (علیهم السلام) با تعبیرهای دیگری همچون اجتناب،[۲۳] ترک،[۲۴] حصن،[۲۵] حرز،[۲۶] جنه،[۲۷] حاجز،[۲۸] دعه (رها کردن)،[۲۹] وقایه،[۳۰] کف،[۳۱] عصمت،[۳۲] صیانت[۳۳] و ... نیز آمده است.

---

۲۱. *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، ص ۲۷۸، ح ۱۳۰۰۵.

۲۲. در *تفسیر عیاشی* آمده است که امام صادق (علیه السلام) در پاسخ سؤال به زید بن ابی‌اسامه دربارهٔ معنای این آیه فرمود: «هو الذنب یهم به العبد فیتذکر فیدعه»؛ مقصود گناه است که بنده آن را قصد می‌کند، اما (خدا را) به یاد می‌آورد؛ در نتیجه آن را رها می‌کند: *تفسیر العیاشی*، ج ۲، ص ٤٤، ح ۱۲۸؛ همچنین حضرت در پاسخ به علی بن ابی‌حمزه می‌فرماید: «هو السیء یهم العبد به ثم یذکر الله فیبصر فیقصر»؛ مقصود کار زشت است که بنده آن را قصد می‌کند سپس خدا را به یاد می‌آورد و در نتیجه بینا می‌شود و دست می‌کشد.

۲۳. امام علی (علیه السلام): «التقوی اجتناب»؛ تقوا دوری کردن است؛ *میزان الحکمه*، ج ١٤، ص ۷۰۱۸، ح ۲۲٤٦۷.

۲٤. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «أنما سمی المتقون المتقین، لترکهم عما لا بأس به حذرا مما به البأس»؛ همانا خویشتنداران را به این دلیل متقی نامیدند که آنچه را اشکالی ندارد، ترک می‌کنند تا از آنچه خطر دارد، دوری کنند؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، ص ۲٦۷، ح ۱۲۹٦۳.

۲۵. امام علی (علیه السلام): «التقوی حصن المؤمن»؛ تقوا دژ مؤمن است: *میزان الحکمه*، ج ١٤، ص ٦۹۹۲، ح ۲۲۳۷۲؛ «لا حصن أمنع من التقوی»؛ هیچ دژی بازدارنده‌تر از خویشتنداری نیست؛ *غرر الحکم*، ح ۱۰٦٤٦؛ «التقوی حصن حصین لمن لجأ إلیها»؛ تقوا دژی تسخیرناشدنی برای کسی است که به آن پناه برد؛ *میزان الحکمه*، ج ١٤، ح ۲۲۳۷۱؛ «أمنع حصون الدین التقوی»؛ نفوذناپذیرترین دژ دین تقوا است؛ همان، ح ۲۲۳۷۵؛ «إعلموا عباد الله، أن التقوی دار حصن عزیز و الفجور دار حصن ذلیل؛ لا یمنع أهله و لا یحرز من لجأ إلیه»؛ ای بندگان خدا، بدانید که تقوا قلعه‌ای نیرومند و فجور قلعه‌ای سست است که ساکنان خود را حفظ نمی‌کند و هرکه را بدان پناه برد، حراست نمی‌کند؛ همان، ح ۲۲۳۷۹.

۲٦. امام علی (علیه السلام): «التقوی حرز لمن عمل بها»؛ تقوی پناهگاهی نفوذناپذیر برای کسی است که آن را به کار بندد؛ همان، ۲۲۳۷۳؛ «التقوی أوفق حصن و أوقی حرز»؛ تقوا مستحکم‌ترین حصن و نگهدارنده‌ترین پناهگاه است؛ همان، ح ۲۲۳۷٤.

۲۷. امام علی (علیه السلام): «إلجئوا إلی التقوی، فإنها جنة منیعة. من لجأ إلیها حصنته و من اعتصم بها عصمته»؛ به تقوا پناه برید که حفاظی استوار است. هر کس بدان پناه برد، او را حفظ کند و هرکه به آن چنگ زند، او را نگه دارد؛ همان، ح ۲۲۳۷٦.

۲۸. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «ثلاث من لم تکن فیه أو واحدة منهن فلا یعتدن بشیء من عمله: تقوی یحجزه عن معاصی الله ....»؛ سه چیز است که اگر کسی آنها یا یکی از آنها را نداشته باشد، چیزی از عملش به حساب نیاید، تقوایی که او را از نافرمانی خداوند عزّوجل باز دارد؛ ...: *در المنثور*، ج ۲، ص ۷٦؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۱، ص ۳۹٤؛ همچنین ر.ک: *کنز العمال*، ج ۱۵، ص ۸۵۰، ح ٤۳۳۸۱.

در بخش دیگری از روایات، آثار بی‌تقوایی مطرح شده که باز بیانگر مفهوم یادشده دربارهٔ تقوا است. کسی که توان خویشتن‌داری نداشته باشد، در دام نابهنجاریها گرفتار می‌گردد. امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

إنَّ مَنْ فارَقَ التَّقْوَىٰ أغْرَىٰ بِاللَّذَاتِ وَالشَّهَواتِ وَ وَقَعَ فِی تِیهِ السَیئاتِ وَ لَزِمَهُ کثِیرُ التَّبعات.[۳۴]

بی‌گمان، هرکه از تقوا جدا شود، شیفتهٔ لذتها و شهوتها گردد و در بیابان سرگردان‌کنندهٔ گناهان بیفتد و پیامدهای ناگوار، سخت دامنگیرش شود.

بنابراین، از نظر روایات، تقوا نیرویی است که نفس را کنترل می‌کند و جلوی خواهشها و هوسهای نفسانی را می‌گیرد و راه را برای مصالح انسانی و فضایل و مکارم اخلاقی باز می‌کند. در توضیح این مطلب باید گفت که برای تحقق هدف تقوا، که همان صیانت و خویشتن‌داری است، ممکن است دو راهبرد تصور شود: یکی راهبرد فرار و دیگری راهبرد توانمندی. در راهبرد نخست، فرد، برای اینکه خود را از آلودگیهای معاصی حفظ کند، از موجبات آن فرار می‌کند و خود را همیشه از محیط گناه دور نگه می‌دارد. تصور عموم مردم از تقوا این معنا است. از دیدگاه آنان، انسان باتقوا همان انسان محتاطی است که انزوا اختیار کرده و خود را از جامعه دور نگه داشته است. در ادبیات منظوم نیز گاهی مواردی دیده می‌شود که با این راهبرد همخوان است؛ مثلاً، سعدی در *گلستان* می‌گوید:

بدیدم عابدی در کوهساری	قناعت کرده از دنیا به غاری
چرا گفتم به شهر اندر نیایی	که باری بند از دل برگشایی
بگفت آنجا پری‌رویان نغزند	چو گِل بسیار شد پیلان بلغزند

۲۹. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «لا یبلغ العبد أن یکون من المتقین، حتی یدع ما لا بأس به حذرا لما به البأس»؛ بنده به درجهٔ خویشتنداران نمی‌رسد تا اینکه آنچه را اشکالی ندارد به خاطر دوری از آنچه اشکال دارد، رها کند؛ *تاریخ کبیر*، ج ۵، ص ۱۸۵، ح ۴۸۹؛ *مسند الشهاب*، ج ۲، ص ۷٤، ح ۵۸۸؛ *سنن ابن‌ماجه*، ج ۲، ص ۱٤۰۹، ح ٤۲۱۵.

۳۰. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «إن المتقین الذین یتقون الله من الشیء الذی لا یتقی منه؛ خوفاً من الدخول فی الشبهه»؛ بی‌گمان خویشتنداران کسانی‌اند که به خاطر ترس از ورود در شبهه، از آنچه (معمولاً) پرهیز نمی‌شود، پرهیز می‌کنند: *مکارم الأخلاق*، ص ٤٦۸؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۱۷، ص ۳۲۳، ح ۲۱٤۷٦؛ «من اتقی وقاه الله من کل شیء»؛ هرکه خویشتنداری پیشه کند، خداوند او را از هر چیزی نگه دارد: *کنز العمال*، ج ۳، ص ۱٤۲، ح ۵۸۸٤؛ *غرر الحکم*، ح ۹۰۹۷؛ *بحار الانوار*، ج ۷۸، ص ۱۹۹، ح ۲٤. «قضی الله علی نفسه أنه من آمن به هداه و من اتقاه وقاه»؛ خداوند بر خود حکم کرده است که هرکه را ایمان آورد، هدایت کند و هرکه را خویشتنداری پیشه کند، نگه دارد؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، ص ۲۱۸، ح ۱۲۷۹۲؛ امام علی (علیه السلام): «التقوی أن یتقی المرء کلما یؤثمه»؛ تقوا آن است که انسان از آنچه او را به گناه می‌اندازد، خویشتنداری کند؛ *غرر الحکم*، ح ۲۱٦۲. «المتقی من اتقی الذنوب»؛ باتقوا کسی است که از گناهان خویشتنداری کند؛ *غرر الحکم*، ح ۱۸۷۱.

۳۱. امام علی (علیه السلام): «لا تقوی کالکف عن المحارم»؛ هیچ تقوایی همانند بازداری از حرامها نیست؛ *غرر الحکم*، ح ۱۰٦۱۱.

۳۲. امام علی (علیه السلام): «عصمنا الله و إیاکم بالتقوی»؛ خداوند ما و شما را به وسیلهٔ تقوا باز دارد: *من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۵۱۷؛ امام زین‌العابدین (علیه السلام): «و اجعلنی فی جمیع ذلک من ... المعصومین من الذنوب و الزلل و الخطا بتقواک»؛ (خداوندا ...) و در همهٔ اینها مرا به وسیلهٔ تقوا از بازداشته‌شدگان از گناه و لغزش و خطا قرار ده؛ *صحیفهٔ سجادیه*، دعای ٦٤.

۳۳. امام علی (علیه السلام): «أوصیکم بتقوی الله ... ألا فصونوها و تصونوا بها»؛ شما را به تقوای الهی سفارش می‌کنم ... هان! آن را حفظ کنید و خود را نیز به وسیلهٔ آن محفوظ بدارید: *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۹۱.

۳٤. *میزان الحکمه*، ج ۱٤، ص ٦۹۸۸، ح ۲۲۳٤٤.

و یا باباطاهر می‌گوید:

ز دست دیده و دل هر دو فریاد که هرچه دیده بیند دل کند یاد
بسازم خنجری نیشش ز فولاد زنم بر دیده تا دل گردد آزاد

این همان نوع از تقوا و خویشتن‌داری است که در عین حال ضعف و سستی هم هست.

و اما در راهبرد دوم، فرد در روح خود قدرت و نیرویی به وجود می‌آورد که به او مصونیت می‌بخشد و از این رو اگر در محیط گناه و معصیت قرار گیرد، ملکهٔ روحی تقوا او را حفظ می‌کند. در این راهبرد به کناره‌گیری از جامعه و کور کردن چشم و گوش و ... نیازی نیست. راه بهتر این است که قوت و نیرویی در دل ایجاد شود که چشم، حرام نبیند و اگر دید، نگاه حرام نتواند دل را به دنبال خود بکشاند. این نیرو همان تقوا است.

تا اینجا تقوا را با استفاده از متون خودش تحلیل کردیم. راه دیگر، تحلیل تقوا از راه مفهوم مخالف است؛ مفهوم مخالف تقوا در ادبیات دین همان فجور است. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا [۳۵]

و سوگند به نفس و آفرینش تام او که او (خداوند) فجور و تقوا را به او الهام کرد.

بنابراین، اگر مفهوم فجور روشن شود، می‌توان تصویر روشن‌تری از تقوا به دست آورد.

معنای فجور

لغت‌شناسان فجور را از مادهٔ «فجر» و به معنای بازشدن و شکافتن چیزی که بسته باشد، می‌دانند. "فجر" نیز از همین قسم و به معنای شکافته‌شدن پردهٔ شب و آمدن صبح است. «انفجار الماء» نیز به معنای بازشدن و شکافته‌شدن دل زمین و بیرون آمدن آب است. ابن‌فارس در این‌باره می‌نویسد:

الفاء و الجیم و الراء أصْلٌ وَاحِدٌ وَ هُوَ التَّفَتُّحُ فِی الشَّیء. مِنْ ذَلِک الفَجْرُ: إنْفِجَارُ الظُّلْمَةِ عَنِ الصُّبْحِ وَ مِنْهُ اَنْفَجَرَ الماءُ اِنْفِجَاراً: تَفَتَّحَ، وَ الفُجْرَةُ مَوْضِعُ تَفَتُّحِ الماء.[۳۶]

راغب نیز می‌نویسد: «الفَجْرُ: شَقُّ الشَّیءِ شَقّاً وَاسِعاً کفَجْرِ الإنْسَانِ السُّکرَ وَ الفُجُورُ شَقُّ سَتْرِ الدِّیانَة.»[۳۷]

این واژه در قرآن کریم نیز در همین معنا به کار رفته است؛ خداوند متعال در بیان داستان آب خواستن قوم حضرت موسی (علیه السلام) از وی می‌فرماید:

وَ إذْ اسْتَسْقَیٰ مُوسَیٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاکَ الحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَیناً قَدْ عَلِمَ کلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ [۳۸]

و (یاد آور) آن هنگام را که موسی برای قوم خود آب خواست، پس به او گفتیم: با عصای خود به آن تخته‌سنگ بزن، پس دوازده چشمه از آن جوشید به گونه‌ای که هر گروه چشمهٔ خود را می‌دانست.

---

۳۵. شمس / ۸ ـ ۷.
۳٦. معجم *مقاییس اللغه*، ج ٤، ص ٤٧٥.
۳۷. *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، ص ٦۲٥.
۳۸. بقره / ٦۰.

و اما در قلمرو اخلاق، فجور به معنای افسارگسیختگی، بی‌مهاری، پرده‌دری و شکستن حدّ و مرز است و انسانی که هیچ حدّ و مرزی را در اعمال و رفتار خود به رسمیت نمی‌شناسد، فاجر نامیده می‌شود؛ چنانچه همین معنا در قرآن کریم نیز آمده است، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید:

بَلْ یرِیدُ الإِنْسَانُ لِیَفْجُرَ أَمَامَهُ ؛[۳۹] بلکه انسان می‌خواهد جلوی او باز باشد.

این آیهٔ شریف به خوبی معنای فجور را تبیین کرده است؛ آدمی می‌خواهد وِلنگار و پیش رویش باز باشد و هیچ مانعی برای او وجود نداشته باشد، تا هر آنچه را خواهد انجام دهد. اینجا است که معصیت شکل می‌گیرد و از این رو به گناه فجور و به گناهکار فاجر گفته می‌شود. کاربرد فجور در معنی گناه، از نوع کاربرد لفظ در لوازم معنای اصلی است؛ به همین دلیل ابن‌فارس پس از تعریف لغوی فجر، می‌گوید:

ثُمَّ کَثُرَ هَذا حَتَّیٰ صَارَ الإِنْبِعَاثُ وَ التَّفَتُّحُ فِی المَعَاصِی فُجُوراً وَ لِذَلِک سُمِّی الْکذْبُ فُجُوراً؛ ثُمَّ کَثُرَ هَذا حَتَّیٰ سُمِّی کلُّ مائِلٍ عَنِ الحَقِّ فاجِراً وَ کلُّ مائِلٍ عِنْدَهُمْ فَاجِرٌ.[۴۰]

سپس این معنا آن‌قدر به کار رفت تا اینکه برانگیخته شدن و وارد شدن در معصیتها فجور دانسته شد و به همین دلیل، کذب، فجور خوانده شد. سپس این کاربرد آن‌چنان افزایش یافت تا اینکه هر منحرف‌شونده‌ای از حق، فاجر نامیده شد و هر منحرف‌شونده‌ای از نظر آنان فاجر است.

بنابراین، از تقابل تقوا و فجور نیز می‌توان دریافت که تقوا به معنای خویشتن‌داری و توان بازداری است. اگر فجور به معنای افسارگسیختگی و بی‌مهاری است، تقوا، که در برابر آن است، نیز به معنای خویشتن‌داری و خودنگهداری است.

چکیده

- ✓ یکی از مفاهیم مهم در اخلاق اسلامی، «تقوا» است که بخشی از متون دینی به بیان اهمیت و ضرورت تقوا پرداخته‌اند.
- ✓ از دیدگاه لغت‌شناسان، تقویٰ از ریشهٔ «و ق ی» و به معنی بازداری، نگه داشتن و صیانت است و در قلمرو اخلاق، تقوا به معنی خویشتن‌داری و بازداری نفس بوده و کسی را که از توان خویشتن‌داری و خودنگهداری برخوردار باشد، «متقی» نامند.
- ✓ از بررسی روایات چنین به دست می‌آید که تقوا به معنی توان خویشتن‌داری است.
- ✓ در بخشی از روایات، آثار بی‌تقوایی مطرح شده که باز نشانگر مفهوم یادشده دربارهٔ تقواست.
- ✓ از نظر روایات، تقوا نیرویی است که نفس را کنترل می‌کند و جلوی خواهشها و هوسهای نفسانی را می‌گیرد و راه را برای مصالح انسانی و فضایل و مکارم اخلاقی باز می‌کند.
- ✓ راه دیگر تحلیل تقوا (غیر از متون خودش) از راه مفهوم مخالف است که در ادبیات دین، «فجور» است.

---

۳۹. قیامت / ۵. آیات قبل دربارهٔ تردید و انکار معاد به وسیلهٔ برخی افراد است: أیحْسَبُ الانْسَانُ أنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَیٰ قَادِرِینَ عَلَیَ أنْ نُسَوِّی بَنَانَهُ . اعتقاد به معاد بر رفتار انسان مهار می‌زند. خداوند متعال می‌فرماید که انگیزهٔ انکار، آزادی مطلق خواستن انسان است، نه شبههٔ علمی.

۴۰. معجم *مقاییس اللغه*، ج ۴، ص ۴۷۵.

✓ لغت‌شناسان فجور را از مادهٔ «ف ج ر» و به معنای باز شدن و شکافتن چیزی که بسته باشد، مـی‌داننـد. و در قلمرو اخلاق، فجور به معنای افسارگسیختگی، بی‌مهاری، پرده‌دری و شکستن حدّ و مرز است و انسانی که هیچ حدّ و مرزی را در اعمال و رفتار خود به رسمیت نمی‌شناسد، فاجر نامیده می‌شود.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ پنجم

حجت الاسلام عباس پسندیده

منبع خویشتن‌داری اخلاقی (مفهوم‌شناسی عقل)

اهداف درس

- ✓ آشنایی با جایگاه و اهمیت عقل در دایرهٔ اخلاق اسلامی؛
- ✓ آشنایی با معنای لغوی و دینی عقل؛
- ✓ مقایسهٔ عقل با علم و هوش و بیان تفاوت آنها.

مروری بر مباحث پیشین

در درس گذشته، مفهوم و معنای تقوا را به عنوان یکی از مفاهیم اخلاقی مطرح کردیم. پس از بررسی معنای لغوی و دیدگاه عالمان اخلاق در مورد آن، به تبیین مفهوم اخلاق در متون دینی پرداختیم. سپس مفهوم فجور را از دیدگاه متون روایی بررسی کردیم و در نهایت به معنای تقابلی تقوا و فجور اشاره نمودیم. اینک در این درس مفهوم عقل را بررسی می‌کنیم.

عقل

عقل، اصلی‌ترین تکیه‌گاه دین در عقاید، اخلاق و اعمال است. از دیدگاه اسلام، عقل منشأ باورهای صحیح، اخلاق نیکو و عمل صالح است. در قرآن کریم، مشتقات عقل ٤٩ بار به کار رفته و در احادیث نیز تأکید زیادی بر آن شده است.[1] بسیاری از متون دینی که دربارهٔ عقل صادر شده‌اند، به تبیین ضرورت و اهمیت عقل پرداخته‌اند که در ادامه، به برخی از مهم‌ترین موارد اشاره می‌کنیم:

عقل، ارمغان خدا[2] و بهترین بخشش اوست؛[3]

١ـ بنیاد انسان است؛[4]

---

١. ر.ک: *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ٧٢.

٢. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «العقل هدیة من الله»؛ خِرَد، ارمغان خداوند است: *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ٥٠، ح ٣١؛ برای تحقیق بیشتر، ر.ک: همان، عنوان «هدیة من الله».

٣. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «ما قسم الله للعباد شیئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل، وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل»؛ خداوند چیزی باارزش‌تر از خِرَد میان بندگان، تقسیم نکرد؛ از این رو خواب خردمند، از بیداری نادان برتر است و بر جا بودن خردمند، برتر است از به حرکت درآمدن جاهل: همان، ص ٥٢، ح ٣٨. برای تحقیق بیشتر، ر.ک: همان، عنوان «خیر المواهب».

٤. امام صادق (علیه السلام): «أصل الرجل عقله وحسبه دینه»؛ بنیاد انسان خرد اوست و شرافت او دین اوست: همان، ص ٥٦، ح ٥٢. برای تحقیق بیشتر، ر.ک: همان، ص ٥٤، عنوان «أصل الإنسان».

۲ـ نیرومندترین بنیان است؛[5]
۳ـ ملاک ارزشمندی انسان است؛[6]
٤ـ نخستین پایهٔ اسلام است؛[7]
۵ـ پشتیبان مؤمن است؛[8]
٦ـ بزرگ‌ترین بی‌نیازی است.[9]

اما پرسش اساسی این است که معنای عقل چیست؟ از دیدگاه دین، عقل چه مفهومی دارد؟ به چه کسی عاقل گفته می‌شود؟ و ... برای پاسخ به پرسش‌هایی از این دست، باید مفهوم عقل در معارف دین را بازشناسی کرد.

مفهوم عقل

واژهٔ عقل در زبان عرب به معنای نگه داشتن، بازداشتن و حبس کردن است؛ همانند بستن شتر با عِقال.[10] به ابزاری که با آن پای شتر را می‌بندند؛ از این رو، عِقال گویند که شتر را از حرکت بازمی‌دارد. معانی دیگر عقل نیز از همین حقیقت اخذ شده است و با آن تناسب دارد.

عقل در اصطلاح عرف، به اموری همچون علم و دانش، قدرت تشخیص خوب از بد (تمییز)، سیاستمداری و هوشمندی اطلاق می‌گردد. اما از روایات چنین برمی‌آید که اصطلاح اخلاقی عقل با این معانی متفاوت بوده و در چنین مصادیقی به کار نرفته است. در اصول فقه، قاعده‌ای به نام «صحّت سلب» وجود دارد که بر اساس آن اگر بتوان معنایی را از لفظی سلب نمود، نشانهٔ آن است که لفظ مورد نظر در معنای حقیقی نبوده و به گونهٔ مجازی به کار رفته است. این قاعده در اینجا نیز جاری است. صحّت سلبِ برخی معانی از عقل نشانگر آن است که عقلِ اخلاقی، حقیقتِ در آن مصادیق نیست. در ادامه این موارد را بیان می‌کنیم تا معنای واقعی آن روشن شود و به اصطلاح «صحّت حمل» پیدا کند. بر اساس این قاعده، صحیح بودن حملِ یک معنا بر یک لفظ، نشانهٔ حقیقی بودن آن است.

---

۵. امام علی (علیه السلام): «العقل أقوی أساس»؛ خِرد، نیرومندترین بنیان است: همان، ص ٦٨، ح ۱۱۳.

٦. امام علی (علیه السلام): «قیمة کل امرئ عقله»؛ ارزش هر انسانی به خرد اوست: همان، ص ٥٦، ح ٥٧. برای تحقیق بیشتر، ر.ک: همان، عنوان «قیمة الإنسان».

۷. امام علی (علیه السلام): «قواعد الإسلام سبعة: فأوّلها العقل ...»؛ پایه‌های اسلام هفت است: نخستین آن عقل ... . برای تحقیق بیشتر، ر.ک: همان، عنوان «أول قواعد الإسلام».

۸. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «لکل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله»؛ هر چیزی پشتیبانی دارد و پشتیبان مؤمن، خِرَد اوست: همان، ص ٦٠، ح ۷۸. برای تحقیق بیشتر، ر.ک: همان، عنوان «دعامة المؤمن».

۹. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «لا فقر أشدّ من الجهل، ولا مال أعود من العقل»؛ هیچ تنگ‌دستی‌ای سخت‌تر از جهل نیست و هیچ سرمایه‌ای پرسودتر از خرد نیست: همان، ص ٦٤، ح ۹۵.

امام علی (علیه السلام): «أغنی الغنی العقل»؛ بزرگ‌ترین بی‌نیازی خرد است: همان، ح ۹٦. برای تحقیق بیشتر، ر.ک: همان، عنوان «أغنی الغنی».

۱۰. *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ۱۸؛ به نقل از: *النهایه*، ج ٥، ص ۲۱۳۹؛ *الصحاح*، ج ٥، ص ۱۷٦۹؛ *المصباح المنیر*، ص ٤۲۳ ـ ٤۲۲؛ *معجم مقاییس اللغه*، ج ٤، ص ٦۹؛ راغب، *المفردات*، ص ٥۷۸ ـ ٥۷۷؛ جرجانی، *التعریفات*، ص ٦٥؛ خلیل، *العین*، ص ٥٦٥.

عقل فقهی

یکی از کاربردهای عقل، در مباحث فقهی است. عقلِ فقهی، به معنای قدرت تمییز خوب از بد و از شروط تکلیف است. عقل در این کاربرد، در قلمرو جسم و سلامت انسان مطرح است و در برابر بیماری صرع و دیوانگی قرار دارد که یک بیماری جسمانی است. کسی که از این عقل برخوردار است، تکالیف شرعی متوجه او می‌گردد و کسی که از آن بی‌بهره است، تکلیف ندارد. آیا عقل در اصطلاح اخلاقی‌اش به این معناست؟

از روایات چنین استفاده می‌شود که عقل اخلاقی، به معنای «عقل تکلیفی» نیست. عقل اخلاقی از سنخ امور جسمانی نیست و در برابر جهل قرار دارد. از این رو عقل اخلاقی در برابر دیوانگی، که حالتی جسمانی است، قرار ندارد. چه بسا کسی از عقل تکلیفی برخوردار اما از عقل اخلاقی محروم است. جابر بن یزید جعفی از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند که روزی گذر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر مردی افتاد که به صرع مبتلا بود و مردم گرد او جمع شده بودند. مردم گفتند او دیوانه و بی‌عقل است. حضرت فرمود: «این بیمار است؛ دیوانهٔ حقیقی فرد متکبّر است».[11]

در نقلها و ماجراهای مشابه دیگر نیز به این مطلب اشاره شده است که حضرت از کسانی که دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند[12] و یا مردان و زنانی که جوانی خود را در غیر طاعت خداوند می‌گذرانند،[13] با عنوان «بی‌عقل» یاد کرده است.

عقل علمی

کاربرد دیگر عقل در عرف، «علم و دانش» است که به معنای برخورداری از یک دسته اطلاعات در زمینه‌ای خاص است و در برابر بی‌سوادی قرار دارد. در این دیدگاه، انسان عاقل همان انسان عالم و دانشمند است. اما آیا عقل اخلاقی به این معناست؟

از روایات چنین برمی‌آید که عقل اخلاقی به این معنا نیز نیست.[14] ممکن است کسی دانشمند باشد ولی از عقل اخلاقی بهره‌ای نبرده باشد. در حقیقت این مطلب از تفاوت میان علم و عقل در روایات فهمیده می‌شود. در ادبیات دین، این دو واژه در دو مفهوم جداگانه استعمال شده‌اند و گاه به نوعی در مقابل یکدیگر قرار دارند. کلام امام علی (علیه السلام) مؤید این مطلب است:

كلُّ عِلْمٍ لا يُؤَيِّدُهُ عَقْلٌ مَضَلَّةٌ؛[15] هر دانشی که عقل پشتیبان آن نباشد، گمراهی است.

---

۱۱. عن جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي‌جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام، قال: سمعت جابر بن عبدالله الأنصاري يقول: مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله برجل مصروع وقد اجتمع عليه الناس ينظرون إليه فقال صلى الله عليه وآله: على ما اجتمع هؤلاء؟ فقيل له: على مجنون يصرع فنظر إليه. فقال: ما هذا بمجنون، ألا أخبركم بالمجنون حق المجنون؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إن المجنون حق المجنون المتبختر في مشيته، الناظر في عطفيه، المحرک جنبيه بمنكبيه، فذاک المجنون وهذا المبتلى: *معانی الأخبار*، ص ۲۳۷.

۱۲. رسول الله (صلى الله عليه وآله) بمجنون، فقال: ما له؟ فقيل: إنه مجنون، فقال: بل هو مصاب، إنما المجنون من آثر الدنيا على الآخرة: علی الطبرسی، *مشكاة الأنوار*، ص ٤٦٩.

۱۳. مرّ برسول الله (صلى الله عليه وآله) رجل وهو في أصحابه، فقال بعض القوم: مجنون، فقال النبي (صلى الله عليه وآله): بل هذا رجل مصاب، إنما المجنون عبد أو أمة أبليا شبابهما في غير طاعة الله: علی الطبرسی، پیشین، ص ۲۹٤.

۱٤. واژهٔ علم در ادبیات دین، دو کاربرد دارد. گاه به معنای دانش و سواد و گاه به معنای عقل است. تشخیص هر یک از این دو مورد به شواهد و قراین بستگی دارد.

۱۵. *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ٦٦، ح ١٠٦.

همچنین در یکی از حکمتهای منسوب به امیر المؤمنین (علیه السلام) چنین آمده است:

الْعَقْلُ لَمْ یجْنِ عَلَیٰ صَاحِبِهِ قَطُّ، وَالْعِلْمُ مِنْ غَیرِ عَقْلٍ یجْنِي عَلَی صَاحِبِه.[۱۶]

هیچ‌گاه خرد به صاحبش آسیب نمی‌رساند؛ ولی دانش بدون خرد، بـه صـاحبش آسـیب می‌رساند.

در باب نکوهش عالمان بی‌عمل روایات زیادی وارد شده است. از ایـن رو برخـورداری از علـم بـه معنـای برخورداری از عقل نیست.

این موارد و موارد مشابه، نشانگر آن است که عقل اخلاقی، به معنای علم و دانش هم نیست.

عقل سیاسی

کاربرد دیگر عقل، تیزهوشی و سیاستمداری است. در این کاربرد، عاقل به کسانی گفته می‌شود کـه از هـوش سیاسی و ریاضی (IQ) بالایی برخوردار باشند. اما عقل اخلاقی به این معنا نیست. از منظر دین، دانـشمندان و سیاستمدارانی که از بهرهٔ هوشی سرشاری برخوردارند، الزاماً عاقل به شمار نمی‌آیند. ممکن است کـسی بتوانـد معادلات پیچیدهٔ سیاسی و ریاضی را حل کند، اما از نظر اخلاقی فردی شایسته نباشد. چه بسا تیزهوشانی کـه بزهکار و جنایتکار می‌شوند و چه بسا افرادی که سوادِ خواندن و نوشتن ندارند، امـا از مراتـب بـالای اخـلاق و انسانیّت برخوردارند. به این حقیقت در روایات تصریح شده است. امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به پرسشی دربارهٔ عقل چنین می‌فرماید:

مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ.

آن چیزی است که خداوند با آن پرستش شود و بهشت به دست آید.

راوی می‌پرسد: «پس آنچه در معاویه بود[۱۷] [چیست]؟» حضرت در پاسخ می‌فرماید:

تِلْک النَّکرَاءُ تِلْکَ الشَّیطَنَةُ وَهِي شَبِیهَةٌ بِالْعَقْلِ وَلَیسَتْ بِالْعَقْلِ.[۱۸]

آن، تیزهوشی است؛ آن، شیطنت است؛ که شبیه عقل است اما عقل نیست.

عقل اخلاقی

از مجموع روایات چنین استفاده می‌شود که عقل در اصطلاح اخلاقی آن، عبارت است از نیرویی که انـسان را از جهل و لغزش در اندیشه و عمل بازمی‌دارد.[۱۹] رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این‌باره می‌فرماید:

إِنَّ الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالنَّفْسَ مِثْلُ أَخْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ فَالْعَقْلُ عِقَـالٌ مِنَ الْجَهْلِ.[۲۰]

خرد، بازدارنده از جهل است و نفسْ بسان پلیدترین چهارپاسـت کـه اگـر مهـار نگـردد، سرگردان شود. پس عقل، مهار جهل است.

---

۱٦. همان، ح ۱۰۵.

۱۷. در میان عرب، چندین نفر به عنوان سیاستمداران تیزهوش (یا دُهاة) شناخته می‌شوند که یکی از آنها معاویه است.

۱۸. *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ١٦٤، ح ٤٣٢.

۱۹. ر.ک: همان، ص ۱۸.

۲۰. همان، ص ۱۳۰، ح ۲۷۷.

معنای جهل را در آینده سخن بررسی خواهیم کرد. نکتهٔ مهم این است که در این روایت تصریح شده که عقل نیرویی بازدارنده است.

امام علی (علیه السلام) نیز دربارهٔ نقش بازدارندگی عقل می‌فرماید:

النُّفُوسُ طَلِقَةٌ، وَلکنْ أیدِی العُقُولِ تُمْسِک أعِنَّتَهَا عَنِ النُّحوسِ.[۲۱]

نفْسها یله و رهایند، ولی دستان عقلها زمام آنها را از پستی‌ها بازمی‌دارد.

در حدیث دیگری از حضرت، به هر دو عنصر عقل، یعنی شناخت و بازدارندگی اشاره شده است:

الْعاقِلُ مَنْ وَقَفَ حَیثُ عَرَفَ؛[۲۲] عاقل کسی است که در آنجا که فهمید، می‌ایستد.

در برخی از روایاتِ مربوط به عقل، که در آنها کاربردهای عقل مطرح شده است می‌توان مفهوم تقوا، به معنای خویشتن‌داری را یافت. برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) رها بودن زبان، نشانهٔ سبک‌عقلی[۲۳] و عقل، عامل بازدارنده و مهارکنندهٔ زبان است؛[۲٤]

ب) عقل عامل بازدارنده از زرق و برق دنیا است؛[۲۵]

ج) بازدارنده از زیادتیهای بیجا؛[۲٦]

د) عامل خویشتن‌داری و مهار غضب و شهوت؛[۲۷]

ه) عامل نگه داشتن زبان از غیبت.[۲۸]

از مجموع روایتها چنین برمی‌آید که در تحلیل معنای عقل، سه مفهوم را باید در نظر گرفت: نخست اینکه عقل یک نیرو و توانایی است؛ دوم اینکه از جنس فهم و شناخت است؛

---

۲۱. *میزان الحکمه*، ج ۱۳، ص ٦۳۸۰، ح ۲۰٤۵۹.

۲۲. همان، ص ۱۸۰، ح ۵۰۰.

۲۳. امام علی (علیه السلام): «من أطلق لسانه أبان عن سخفه»؛ آنکه زبانش را رها سازد، سبک‌عقلی خود را آشکار کند: *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ۱۷۰، ح ٤۵۷.

۲٤. امام علی (علیه السلام): «العاقل من عقل لسانه إلا عن ذکر الله»؛ خردمند کسی است که زبانش را جز از یاد خدا بازدارد؛ همان، ح ٤٦۳.

«من أمسک عن فضول المقال شهدت بعقله الرجال»؛ آنکه از سخن زیادی خودداری ورزد، بزرگان به خردمندی او گواهی دهند؛ همان، ح ٤٦۱.

۲۵. امام علی (علیه السلام): «ردع النفس عن زخارف الدنیا، ثمرة العقل»؛ نفس را از زرق و برق دنیا رهانیدن، میوهٔ عقل است؛ همان، ص ۱۵۸، ح ٤۰۲.

۲٦. امام علی (علیه السلام): «من أمسک عن الفضول عدّلت رأیه العقول»؛ آن که خود را از زیادتیهای [بیجا] بازدارد، خردها، رأیش را درست گردانند؛ همان، ح ٤۰۷.

۲۷. امام علی (علیه السلام): «العاقل من یملک نفسه إذا غضب وإذا رغب وإذا رهب»؛ عاقل کسی است که نفس خویش را در خشم یا رغبت و ترس در اختیار دارد؛ همان، ص ۱۸۰، ح ۵۰۳.

«العاقل عدوّ لذته، الجاهل عبد شهوته»؛ عاقل دشمن لذت خویش و جاهل بندهٔ شهوت خویش است؛ همان، ح ۵۰٦.

«العاقل من أمات شهوته»؛ عاقل آن است که شهوتش را بمیراند؛ همان، ح ۵۰۷.

«العاقل من غلب نوازع أهویته»؛ عاقل آن است که بر اسباب هوای خویش چیره گردد؛ همان، ح ۵۰۸.

«العاقل من قمع هواه بعقله»؛ عاقل آن است که با عقلش هوای نفس خود را ریشه‌کن سازد؛ همان، ح ۵۰۹.

«ردع الهوی شیمة العقلاء»؛ طرد هوای نفس، روش خردمندان است؛ همان، ص ۱۸٤، ح ۵۲۸.

۲۸. امام علی (علیه السلام): «العاقل من صان لسانه عن الغیبة»؛ عاقل کسی است که زبانش را از غیبت نگه دارد؛ همان، ح ۵۰٤.

سوم اینکه بازدارنده و مهارکننده است.[۲۹] شاید در یک کلام بتوان گفت که عقل «نیروی بازداری ــ شناختی» است.

عقل و نظریهٔ هوش هیجانی

«هوش هیجانی» یکی از نظریه‌های مهم و جدید در روان‌شناسی است. روان‌شناسان تا پیش از این، بر این باور بودند که هوش‌بهر بالا (IQ)[۳۰] یا هوش ریاضی، عامل موفقیت و کامیابی است. اما گذر زمان نشان داد که بسیاری از افراد باهوش، بزهکار می‌شوند. در قرآن کریم آمده است که گاه برخی دانشمندان گمراه می‌شوند![۳۱] در تاریخ، سیاستمدارانی همانند معاویه، چرچیل و ... هستند که جز جنایت و خیانت به چیز دیگری نمی‌اندیشیده‌اند و اکنون نیز برخی از افراد زیرک، هوش خود را در راه جرم و جنایت به کار می‌برند. دانیل گلمن،[۳۲] نویسندهٔ کتاب *هوش هیجانی*، در فصل سوم از کتاب خود با عنوان «وقتی باهوش ابله می‌شود»، دانش‌آموزی را برای نمونه می‌آورد که نمره‌های بالایی داشته است، ولی اقدام به قتل می‌کند! سؤال این است که چرا برخی افراد هوشمند، کارهایی تا این اندازه غیرعقلانی و احمقانه انجام می‌دهند و از مسیر هدایت خارج می‌شوند؟ چرا هوش سرشارشان مانع بزهکاری آنها نمی‌گردد؟ و بالاخره اینکه بشر به چه چیزی نیاز دارد تا او را صیانت کند؟ نویسندهٔ کتاب یادشده تصریح می‌کند که:

> هوش تحصیلی ارتباط چندانی با زندگی عاطفی ندارد. باهوش‌ترین انسانها ممکن است در مقابل خیل «هوسهای لجام‌گسیخته و تکانشهای سرکش» از پا درآیند؛ افراد دارای هوش‌بهر بالا، ممکن است به طرز حیرت‌آوری زندگی خصوصی خود را به بیراهه هدایت کنند.

او سپس چنین ادامه می‌دهد:

> یکی از اسرار برملاشدهٔ روان‌شناسی این است که نمره‌های درسی، هوش‌بهر یا نتایج آزمون استعداد تحصیلی (SAT) علی‌رغم ارزش و اُبهّتشان در میان عموم، نمی‌توانند قاطعانه پیش‌بینی کنند که چه کسی در زندگی موفق خواهد شد ... بر این قاعده که هوش‌بهر پیش‌بینی‌کنندهٔ موفقیت است، استثناهای بسیاری وجود دارد؛ استثناهایی بسیار بیشتر از مواردی که با این قاعده انطباق پیدا می‌کند. در بهترین حالت، هوش‌بهر حداکثر حدود بیست درصد در پیش‌بینی موفقیت در زندگی سهم دارد، در حالی که هشتاد درصد باقی‌مانده به نیروهای دیگر مربوط می‌شود.[۳۳]

اخبار روزانهٔ روزنامه‌ها، به ویژه در کشورهای غربی، سرشار از گزارشهایی در زمینهٔ از هم پاشیدگی مدنیّت و امنیت است. این اخبار از قتل و خونریزیهایی حکایت دارند که از افسارگسیختگیِ وسوسه‌ها و هوسهای

---

۲۹. مراد از این بازدارندگی، توان بازداری در مرحلهٔ نفس است که نمود رفتاری آن، یا عمل است یا ترک؛ ر.ک: درس سوم، تقوا، بازدارنده یا وادارنده؟

۳۰. Intelligence Quotient.

۳۱. أفرأیت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله علی علم وختم علی سمعه وقلبه وجعل علی بصره غشاوة فمن یهدیه من بعد الله أفلا تذکرون ؛ جاثیه/ ۲۳.

۳۲. Goleman Daniel.

۳۳. *هوش هیجانی*، ص ٦٢.

پست ناشی می‌شوند و روند خزنده‌ای را منعکس می‌کنند که از طغیان هیجانها در زندگی بشر پدید آمده است و هیچ کس از این موج هولناک دور نمی‌ماند. به داوری دانیل گلمن، در دههٔ گذشته گزارشهایی بدین‌گونه فراوان منتشر شده است، گزارشهایی که بر افزایش تربیت‌نایافتگی نفسها و بی‌پروایی در زندگی خانوادگی و جمعی دلالت دارند. همچنین این گزارشها نشانگر گسترش افسردگی در سراسر دنیا، ظهور موج مهیبی از پرخاشگری و بروز یک کسالت عاطفی و هیجانی فراگیر است.[٣٤]

او در بحث دیگری با عنوان «هوش و سرنوشت» به یکی از دانشجویان خود در کالج آمهرست[٣٥] اشاره می‌کند که هرچند در پنج آزمون پیشرفت تحصیلی نمرهٔ کامل هشتصد را دریافت کرده، اما بیشتر وقت خود را تلف کرده است و حدود ده سال طول می‌کشد تا مدرک خود را کسب کند. همچنین به نتایج بررسی وضعیت ۹۵ دانشجوی دانشگاه هاروارد که بالاترین نمره‌های تحصیلی را داشته‌اند، اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که آنان از نظر میزان حقوق، موفقیت شغلی، میزان رضایت از زندگی، روابط دوستانه و خانوادگی، وضعیتی بهتر از همدوره‌ای‌های ضعیف‌تر از خود نداشته‌اند. او بر همین اساس معتقد است که هوش‌بهر نمی‌تواند به خوبی از عهدهٔ توضیح سرنوشت افراد برآید.[٣٦] با نگاهی به پیرامون خویش، نمونه‌های فراوانی را مشاهده می‌کنیم که در عین برخورداری از استعداد فراوان، در زمینه‌های اخلاقی و اجتماعی ضعیف هستند، کنترلی بر خود ندارند و اقدامات کودکانه از آنان سر می‌زند. واقعیت این است که هوش‌بهر بالا، در مواقع بروز بحران (دوران ناخوشایند) یا پیش آمدن فرصت مناسب (دوران خوشایند) که فراز و نشیب‌های زندگی، پیش روی انسان قرار می‌دهد، به طور عملی هیچ نوع آمادگی‌ای در افراد پدید نمی‌آورد. با وجود اینکه هوش‌بهر بالا تضمین‌کنندهٔ رفاه، شخصیت اجتماعی یا شادکامی در زندگی نیست، مدارس و فرهنگ ما فقط بر تواناییهای تحصیلی تأکید می‌کنند.[٣٧]

مشاهدهٔ این‌گونه مسائل، دانشمندان را به نظریهٔ «هوش هیجانی» رساند. هوش هیجانی، توانایی نهفته‌ای است که شامل خویشتن‌داری، شوق و ذوق، پایداری و توانایی ایجاد انگیزه در خود است.[٣٨] هوش هیجانی یعنی تواناییهایی مانند اینکه فرد بتواند انگیزهٔ خود را حفظ کند و در مقابل ناملایمات روحی و مشکلات بیرونی پایداری کند؛ وسوسه‌ها و تکانشهای خود را مهار کند و کامجویی را به تأخیر اندازد؛ زمام حالات روحی و نفسانی خود را در دست گیرد و اجازه ندهد پریشانی خاطر، قدرت تفکر او را خدشه‌دار سازد؛ همچنین با دیگران همدلی کند و امیدوار باشد.[٣٩] نظریهٔ هوش هیجانی بر این باور است که توانایی مهار تکانه‌ها و وسوسه‌ها، مبنای اراده و شخصیت است و عامل کنترل تکانه‌ها، برخورداری از حس خویشتن‌داری است. بر همین اساس گلمن معتقد است، اگر بتوان دو موضوع را به عنوان نیاز عصر حاضر برشمرد، باید به طور دقیق از «مهار نفس» و «شفقت» نام برد.[٤٠]

مراد از هیجان در روان‌شناسی، همان چیزی است که در ادبیات دین با عنوان هوی و هوس شناخته می‌شود؛ که در قالب خشم و شهوت نمود می‌یابد. هوش هیجانی معتقد است انسان، نیازمند هوشی است که

---

٣٤. همان، ص ١٧.

٣٥. Amherst College.

٣٦. *هوش هیجانی*، ص ٦٣.

٣٧. همان، ص ٦٥.

٣٨. همان، ص ١٩.

٣٩. همان، ص ٦٣.

٤٠. همان، ص ١٩.

بتواند این هوسها و تکانشها را کنترل نماید. در این مبحث، دو نکتهٔ مهم وجود دارد: نخست ضرورت مهار و کنترل هوسها، دیگر عامل مهار که از جنس هوش است. به نظر می‌رسد این همان چیزی است که در ادبیات دین با عنوان «عقل ـ خِرَد» از آن یاد می‌شود. عقلی که دین از آن نام می‌برد، عاملی است که جهل را، که منشأ تمام هوسهای نفسانی است، مهار می‌کند.

علم، عقل و جهل

واژهٔ علم با عقل نزدیک به نظر می‌رسد و شایسته است نسبت میان آن دو بررسی شود.

علم، در ادبیات دین دو کاربرد دارد. گاه در حقیقتِ علم و گاه در پوسته و ظاهر آن به کار می‌رود.[41] آنجا که در حقیقت علم به کار رفته است، نه تنها با مفهوم عقل تفاوت ندارد بلکه با هم تلازم دارند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

العَقْلُ وَالعِلْمُ مَقْرُونَانِ فِي قَرْنٍ لا يفْتَرِقانِ وَلا يتَبايَنانِ.[42]

خرد و دانش همپای یکدیگرند و به یک رَسَن بسته‌اند؛ از هم جدا نشوند و ستیز نکنند.

همچنین امام کاظم (علیه السلام) در کلام مفصلی که دربارهٔ عقل دارد، خطاب به هشام بن حکم می‌فرماید:

يا هِشَامُ إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ فَقَالَ وَتِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ .[43]

ای هشام، به درستی که خرد، همراه دانش است؛ چنان‌که [خداوند] فرمود: «این مَثَلها را برای مردم می‌زنیم و جز دانشوران، آن را درنیابند.»

حقیقت علم، نوری است که در پرتو آن انسان، جهان را آن‌گونه که هست می‌بیند و جایگاه خود را در هستی می‌یابد (شناخت)؛ و نه تنها انسان را با راه تکامل آشنا می‌کند، بلکه او را در این مسیر حرکت می‌دهد (عمل) و به مقصد اعلای انسانیت می‌رساند (تکامل). آیات و روایاتی که نورانیت انسان را مقدمهٔ حرکت صحیح او در جامعه و در جهت کمال مطلق می‌دانند، یا علم را به نور تفسیر می‌کنند، یا علم را ملازم ایمان به خدا و رسالت انبیای الهی و همراه با صفات نیک و اعمال شایسته می‌دانند، به همین حقیقت اشاره دارند.[44] بنابراین، علم با مفهوم عقل متفاوت نیست. مراد از علم همان دانشی است که در عقل وجود دارد و بازدارنده نیز هست؛ اما وقتی به جنبهٔ شناختی ماهیت عقل (با همان توضیحی که بیان شد) نظر می‌شود، واژهٔ علم به کار می‌رود؛ اما وقتی جنبهٔ بازدارندگی آن توجه می‌شود از واژهٔ تقوا استفاده می‌شود. در ادبیات دین نه هر بازدارندگی‌ای تقوا و نه هر دانشی علم خوانده می‌شود. این امر بدان جهت است که این دو از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند؛ نه شناخت و معرفت از ماهیت بازدارندگی دینی جداست و نه بازدارندگی از ماهیت علم و دانش (در این کاربرد) جداست.

---

٤١. ر.ک: *علم و حکمت*، ج ۱، ص ۲۲.

٤٢. *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ۱۳۰، ح ٢٧٦.

٤٣. همان، ح ٢٧٥.

٤٤. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۳ و ۳۱ «حقیقت دانش» و ۷۸ ـ ۳۷ «فضیلت دانش».

به بیانی دیگر عقل، ماهیتی مرکب از دو مفهوم (شناخت و بازداری) نیست که در کنار یکدیگر و به صورت انضمامی قرار داشته باشند، بلکه به گونه‌ای به هم آمیخته‌اند که از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و ماهیتی واحد یافته‌اند. در این صورت، نه شناخت از بازدارندگی جداست و نه بازدارندگی از شناخت در حقیقت این دو در عین دوگانگی، وحدت یافته و ماهیت جدیدی پیدا کرده‌اند. بنابراین اگر به لحاظ جنبهٔ شناختی این ماهیت، واژهٔ علم به کار رود، از بازدارندگی جدا نیست. همچنین اگر به لحاظ جنبهٔ بازداری آن، واژهٔ تقوا به کار رود، از شناخت جدا نیست.

اما علم در کاربرد دوم خود، به معنای پوستهٔ علم است که همان علوم رسمی باشد. علم، در این اصطلاح به معنای مجموعه قواعد و قوانین مربوط به یک موضوع است؛ خواه از موضوعات دینی و خواه طبیعی باشد. در این کاربرد، علم به معنای عقل نیست، هرچند الزاماً به معنای جهل نیز نخواهد بود. این بحث را در درس آینده به تفصیل بیان خواهیم کرد.

چکیده

- ✓ عقل، اصلی‌ترین تکیه‌گاه دین در عقاید، اخلاق و اعمال است.
- ✓ واژهٔ عقل در زبان عرب به معنای نگه داشتن، بازداشتن و حبس کردن است.
- ✓ عقل در اصطلاح عرف، به اموری همچون علم و دانش، قدرت تشخیص خوب از بد (تمییز)، سیاستمداری و هوشمندی اطلاق می‌گردد.
- ✓ عقل فقهی، به معنی قدرت تمییز خوب از بد و از شروط تکلیف است.
- ✓ در متون دینی از کسانی که دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند و یا مردان و زنانی که جوانی خود را در غیر طاعت خداوند می‌گذرانند، به عنوان بی‌عقل یاد شده است.
- ✓ کاربرد دیگر عقل، تیزهوشی و سیاستمداری است.
- ✓ گذر زمان نشانگر آن است که برخی از افراد باهوش، بزهکار می‌شوند. در قرآن کریم آمده است که گاه برخی از دانشمندان گمراه می‌شوند.
- ✓ حقیقت علم، نوری است که در پرتو آن انسان، جهان را آن‌گونه که هست می‌بیند و جایگاه خود را در هستی می‌یابد.
- ✓ علم در کاربرد دوم خود، به معنای پوستهٔ علم، همان علوم رسمی است. علم، در این اصطلاح به معنای مجموعهٔ قواعد و قوانین مربوط به یک موضوع است؛ خواه از موضوعات دینی و خواه طبیعی باشد.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ ششم

حجت الاسلام عباس پسندیده

مفهوم‌شناسی جهل

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ یکی دیگر از مفاهیم اخلاقی به نام جهل؛
- ✓ مفهوم جهل در لغت، عرف و متون دینی؛
- ✓ ترکیب ماهیت انسان از عقل و جهل؛
- ✓ ارتباط «نفس» با «عقل و جهل»؛
- ✓ تعبیرهای جهل در روایات.

مروری بر مباحث پیشین

در درس گذشته نخست، جایگاه والا و بلند عقل را در دایرهٔ اخلاق اسلامی مطرح کردیم. سپس معنای لغوی و اصطلاحی عقل را تعریف کردیم و با مفهوم آن به طور دقیق آشنا شدیم و تفاوت آن را با مفاهیمی چون عقل فقهی، علم و تیزهوشی بیان کردیم. در پایان نیز با مقایسه و بررسی علم، عقل و جهل موضوع عقل را به طور کامل توضیح دادیم.

جهل

در معارف دینی، جهل یکی از ویژگیهای انسان یاد شده است. در حقیقت جهل به عنوان منبع شر و دشمن انسانیت شناخته می‌شود. بخشی از متونی که دربارهٔ جهل صادر شده است، با بیانهای مختلف، خطر جهل را گوشزد کرده‌اند. در این متون، از جهل به عنوان:

«بزرگ‌ترین مصیبت»،[۱] «ناگوارترین بیماری»،[۲] «بدترین تنگ‌دستی»،[۳] «زیانبارترین دشمنان»[٤] و «رسواترین کار زشت»[٥] یاد شده و انسان جاهل بسیار نکوهش شده است.[٦]

---

۱. امام علی (علیه السلام): «أعظم المصائب الجهل»؛ بزرگ‌ترین مصیبت، جهل است: محمد محمدی ری‌شهری، *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ٢٦٦، ح ٨١٧؛ ر.ک: همان، ح ٨٢٠ ـ ٨١٨.

۲. امام علی (علیه السلام): «أسوء السقم الجهل»؛ ناگوارترین بیماری جهل است: همان، ص ٢٦٨، ح ٨٢١؛ ر.ک: همان، ح ٨٢٤ـ ٨٢٢.

۳. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «یا علي لا فقر أشد من الجهل»؛ ای علی، هیچ تنگ‌دستی‌ای، بدتر از جهل نیست: همان، ح ٨٢٦؛ ر.ک: همان، ح ٨٢٧ و ٨٢٨.

حال معنای جهل را یررسی می‌کنیم تا بدین وسیله نسبت بـه پیامـدهای منفـی و نکـوهش‌شـدهٔ آن آگـاه شویم.

مفهوم جهل

از دیدگاه ابن‌فارس جهل دو معنا دارد: نخست جهلی که در برابر علم قرار دارد و به معنای بی‌سـوادی اسـت و دیگر جهلی که به معنای سبُک‌مغزی و در برابر طمأنینه است.[۷]

طریحی نیز جهل را به خلاف علم تفسیر کرده است و بر اساس معنای اصطلاحی آن، به نقـل از صـحابه، از معصیت و ترجیح لذت فانی بر لذت باقی به عنوان مصادیق آن یاد کرده است.[۸]

جهل در کاربرد عمومی آن، به هر آنچه از جنس ندانستن (عدم العلم) باشد، گفته می‌شـود کـه بـا معنـای اصطلاحی آن در اخلاق متفاوت است. از این رو، بحث را با بررسی نسبت میان این دو ادامه می‌دهیم.

پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است که آیا جهل به معنای ندانستن است؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت این واژه گاه به معنای مطلق جهل و ندانستن هیچ دانش مفید و غیرمفیـدی به کار می‌رود و گاه به معنای محرومیت از دانشهای مفید، همانند ادبیات، صرف، نحو، منطق، کـلام، فلـسفه، ریاضی، فیزیک و سایر علوم و فنون مورد نیاز بشر است. همچنین گاهی به معنای ندانستن دانشهای ضـروری همانند علوم مربوط به مبدأ و معاد، به کار می‌رود. هرچند اسلام تمامی جهلها را نامبارک می‌داند و برای هر دو قسمِ دانشهای مفید و ضروری، اهمیت زیادی قائل است؛ اما هیچ کدام به معنای جهلی که در برابر عقل قـرار دارد، نیست. جهل در این کاربردها، در برابر دانش قرار دارد. پیش از این دیـدیم کـه عقـل بـه معنـای دانـش

---

٤. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «صدیق کل امرئ عقله و عدوه جهله»؛ دوست هر انسانی عقل اوست و دشمن او جهلـش: همان، ح ۸۲۹؛ ر.ک: همان، ح ۸۳۳ ـ ۸۳۰.

٥. امام علی (علیه السلام): «لا سوءة أشین من الجهل»؛ هیچ کار زشتی رسواتر از جهل نیست: همـان، ص ۲۷۰، ح ۸۳٤؛ ر.ک: همان، ح ۸۳۵ و ۸۳٦.

٦. ر.ک: همان، ص ۲۷٦ ـ ۲۷۰، ح ۸۷۰ ـ ۸۳۷.

۷. «له أصلان: أحدهما خلاف العلم، والآخر الخفة وخلاف الطمأنینة. فالأول الجهل نقیض العلم. ویقال للمفازة التي لا عَلَـم بهـا مجهل. والثاني: قولهم للخشبة التي یحرک بها الجمر مِجهَل. ویقال: استجهلت الـریح الغُـصن إذا حرکتـه فاضـطرب»؛ جهـل دو ریشه دارد: یکی ضدّ دانش و دیگری سبُک‌مغزی و ضدّ آرامش؛ پس [بنا بـر معنـای] اول؛ جهـل مخـالف دانـش [و بـه معنـای بی‌سوادی] است و به بیابانی که نشانه [و علامت راهنما] ندارد، مجهل گفته می‌شود. دوم؛ به چوبی که به وسیلهٔ آن هیزم آتـش را جابه‌جا می‌کنند، مجهل گفته می‌شود. هنگامی که باد شاخهٔ درخت را به حرکت درمی‌آورد و مضطرب می‌سازد، گفته مـی‌شـود «استجهلت الریح الغُصن»: *معجم مقاییس اللغه*، ج ۱، ص ٤۸۹.

بنا بر نظر ابن‌فارس، به نیروی دوم انسان از این جهت جهل گفته می‌شود که مایهٔ بر هم زدن تعادل و طمأنینه، و به وجود آمدن اضطراب در انسان است. از این رو می‌توان آن را با مرتبهٔ نفس امّاره، که در برابر نفس مطمئنه قرار دارد، تحلیل کرد و هماهنگ دانست.

۸. «الجهل خلاف العلم ... قیل: اجتمعت الصحابة علی أن کل ما عصی الله به فهو جهالة، وکل من عصی الله فهو جاهل. وقیـل الجهالة اختیار اللذة الفانیة علی اللذة الباقیة»؛ جهل مقابل علم است ... گفته شده است: صحابه بر این امر اتفاق‌نظر دارند که هـر آنچه مایهٔ نافرمانی خداست، جهالت است و هرکه نافرمانی خدا کند، جاهل است. همچنین گفته شـده اسـت: جهالـت، برگزیـدن لذت نابودشدنی [دنیا] بر لذت پایدار [آخرت] است: *مجمع البحرین*، ج ۱، ص ۳۳۳.

نیست؛ پس جهل نیز که در برابر آن قرار دارد، به معنای «عدم العلم» نیست. ممکن است کسی هیچ دانشی نداشته باشد، ولی از معرفت قلبی برخوردار باشد و ممکن است کسی در دانشهایی که برای زندگی مفید است و حتی دانشهای ضروری مانند توحید، علامه باشد ولی باطنی پست داشته و در عمل، بهره‌ای از توحید نبرده باشد. بنابراین معلوم می‌شود که جهل معنای دیگری هم دارد.

معنای جهل

در متون دینی، جهل معنای چهارمی دارد که بر خلاف معانی گذشته، امری وجودی است نه عدمی[۹] و شعور مرموزی است که در برابر عقل قرار دارد.[۱۰] در این معنا، جهل عبارت است از «نیرویی سرکش و افسارگسیخته». این نیرو هیچ حدّ و مرزی را به رسمیت نمی‌شناسد و بی‌مهار به هر آنجا که می‌خواهد، می‌رود و هر آنچه را که می‌خواهد، انجام می‌دهد. امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

الجاهِلُ لا یَرْتَدِعُ؛[۱۱] جاهل [از کار ناشایست] بازنمی‌ایستد.

و در کلام دیگری می‌فرماید:

الجاهِلُ لا یرْعَوِي؛[۱۲] جاهل [از کار ناشایست] دست نمی‌کشد.

همچنین آن حضرت برخوردار نبودن از نیروی بازدارندهٔ گناه را نشانهٔ جهالت می‌داند:

مَنْ لَمْ یرْتَدِعْ یجْهَلْ؛[۱۳] آن که [از گناه] بازنایستد، جاهلی می‌کند.

و امام کاظم (علیه السلام) در تبیین مراعات نکردن نهی‌ها (که به معنای انتهای مسیر مجاز است) می‌فرماید:

کفَی بِکَ جَهْلاً أنْ تَرْکَبَ مَا نَهِیتَ عَنْه.[۱۴]

در جهالت تو همین بس که آنچه را از آن نهی می‌کنی، انجام دهی.

در حقیقت جهل، یک امر وجودی است. چون جهل که آفریدهٔ خداست، در برابر عقل قرار دارد. از این رو چنین نیروی بی‌مهار و افسارگسیخته‌ای منشأ بدیها و شرارتها است.

ترکیب ماهیت انسان از عقل و جهل

بر اساس برخی روایات، وجود آدمی از دو نیروی عقل و جهل ترکیب یافته است. این ترکیب، هم تکلیف‌مداری انسان و هم تفاوتش را با فرشتگان و حیوانات توجیه می‌کند. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

---

۹. از روایات چنین استفاده می‌شود که جهل آفریدهٔ خداوند است و جزئی از وجود مرکب انسان را تشکیل می‌دهد و همان چیزی است که در حیوانات (و نه فرشتگان) وجود دارد. مجموعهٔ این موارد نشان می‌دهد که جهل ماهیتی وجودی دارد نه عدمی. برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ص ۳۳، «آفرینش خرد».

۱۰. برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: همان، ص ۲٦۰، «پژوهشی در معانی جهل».

۱۱. همان، ص ۳۰٤، ح ۹۷۲.

۱۲. همان، ص ۳۰۰، ح ۹۵۲.

۱۳. همان، ص ۳۲۰، ح ۱۰٤۷.

۱٤. همان، ص ۳۱۰، ح ۱۰۱۰. امام علی (علیه السلام) نیز می‌فرماید: «کفی بالمرء جهلاً أن یرتکب ما نهی عنه»؛ در جهالت آدمی همین بس که انجام دهد، آنچه را از آن نهی شده است: همان، ح ۱۰۰۹.

إِنَّ اللَّهَ رَكَبَ فِي الْمَلَائِكةِ عَقْلًا بِلَا شَهْوَةٍ وَرَكَبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلَا عَقْلٍ وَرَكَبَ فِي بَنِـي آدَمَ كلْتَيهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيرٌ مِنَ الْمَلَائِكةِ وَمَنْ غَلَبَ شَـهْوَتُهُ عَقْلَـهُ فَهُـوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ.[۱۵]

خداوند عزّوجل در نهاد فرشتگان عقل بدون شهوت قرار داد و در نهاد چارپایان، شهوتی بدون عقل نهاد؛ و [اما] در نهاد آدمیان عقل و شهوت را بـا هـم نهـاد. پـس هـر کـس عقلش بر شهوتش چیره گردد، از فرشتگان برتر است و هر کـس شـهوتش بـر عقلـش غلبه یابد، از چارپایان پست‌تر است.

انسان با وجود دو کشش متضاد درونی خـود و بـا در اختیـار داشـتن ایـن دو نیـرو، بایـد مـسیر درسـت را شناسایی، و بر نیروی مزاحم غلبه کند تا به سعادت دست یابد. خداوند متعال در قرآن کریم چنین می‌فرماید:

إِنَّا هَدَينَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكراً وَإِمَّا كفُوراً [۱٦]

ما راه را به او نشان دادیم، یا سپاسگزار خواهد بود یا ناسپاس.

ارتباط نفس با عقل و جهل

یکی از مسائل مهم در اخلاق، شناخت چگونگی رابطهٔ نفس با دو نیروی عقـل و جهـل اسـت. پـیش از ایـن گفتیم که انسان از دو نیروی عقل و جهل ترکیب یافته است. سؤال این است که نفس در کجای ایـن معادلـه قرار دارد و جایگاهش چیست؟

پیش از آنکه به چگونگی ارتباط میان آنها بپردازیم، لازم است بـا مفهـوم «نفـس» در متـون دینـی آشـنا شویم.

معنای نفس

در لغت، به روح و ذاتِ یک چیز نفس گفته می‌شود.[۱۷] اما در ادبیات شفاهی جامعه، کلمهٔ نفس بار منفـی دارد و آن را مترادف معنی هویٰ و هوس می‌دانند. هرچند این کاربرد، در متون دینی نیز مشاهده می‌شود، اما معنـای آن دقیق نیست. در ادبیات دین و ادبیات عرب، از برایند وجودی هر شخص، به «نفس» تعبیر می‌شـود. نفـس یعنی «خودِ» فرد و برایند وجودی او.[۱۸] در اینجا صحبت از یک بخشِ وجـود انـسان نیـست بلکـه صـحبت از هیئت ترکیبی وجود او است. ممکن است بخشی از وجود فرد را خوبی و بخشی را بدی تشکیل دهد. از این رو

---

۱۵. خردگرایی در قرآن و حدیث، ص ۳٤، ح ۱۱.

۱٦. انسان/ ۳.

۱۷. ر.ک: *لسان العرب*، ج ٦، ص ۲۳۳؛ *مجمع البحرین*، ج ۳، ص ۱۸۱۳؛ *مفردات ألفاظ القرآن*، ص ۸۱۸.

۱۸. به نظر می‌رسد با مبحث «من» در روان‌شناسی یکسان است.

نمی‌توان نفس او را به طور کامل مثبت و یا به طور کامل منفی ارزیابی کرد. بلکه به حالتی از مجموع وجود او با تمامی خصوصیاتش نفس گفته می‌شود.

بر این اساس در متون دینی و اخلاق اسلامی برای نفس مراتبی برشمرده‌اند که عبارت‌اند از: «نفس اَمّاره»، «نفس لوّامه» و «نفس مطمئنّه». این مراتب سه‌گانه، بر اساس آنچه در مفهوم نفس بیان شد، معنا می‌یابد. اگر برآیند وجودی انسان، شر و پست باشد، از آن به «نفس امّاره» و اگر خیر و فضیلت باشد، به «نفس مطمئنّه» تعبیر می‌شود و اگر نه به طور کامل شر و نه به طور کامل خیر باشد، بلکه میان این دو حالت قرار داشته باشد؛ به آن «نفس لوّامه» گویند. در این حالت فرد به شر گرایش دارد اما وجدانش او را سرزنش می‌کند.

قرآن کریم دربارهٔ نفس امّاره از زبان حضرت یوسف (علیه السلام) چنین می‌فرماید:

إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّی [۱۹]

به درستی که نفس وادارنده به بدیهاست، مگر کسی را که خداوند رحم کند.

به دلیل اهمیت این موضوع، در متون دینی جنبه‌های مختلف آن بررسی و برای مردم بیان شده است. در متون دینی بیان شده که این مرتبه از نفس، باطل را برمی‌گزیند،[۲۰] آدمی را به بدیها فرمان می‌دهد، به سوی گناه شتاب می‌گیرد، نسبت به نافرمانی خدا حریص است، با بی‌باکی خود را در معرض خشم خداوند قرار می‌دهد، در مسیر نابودی گام برمی‌دارد، انسان را نزد خداوند خوار می‌کند، بسیار بهانه‌جویی می‌کند، آرزوی دراز دارد، اگر به او گزندی رسد بی‌تاب می‌شود، اگر خیری به او رسد بخل می‌ورزد، شیفتهٔ بازی و سرگرمی است، آکنده از غفلت و بی‌خبری است، آدمی را به سوی گناه می‌کشد ولی در کار توبه امروز و فردا می‌کند.[۲۱]

بر همین اساس است که ما از خدا می‌خواهیم که ما را لحظه‌ای به خودمان (نفسمان) وامگذارد.[۲۲] همچنین بر این امر نیز تأکید شده است که به نفس اعتماد نکنید، آن را امین نشمارید، از آن غافل نگردید، از

۱۹. یوسف/ ۵۳.

۲۰. امام زین‌العابدین (علیه السلام): «... لا تخل في ذلک بين نفوسنا واختيارها؛ فإنها مختارة للباطل إلا ما وفقت، أمارة بالسوء إلا ما رحمت»؛ در این راه نفْسهایمان را به اختیار خودشان وامگذار؛ زیرا که نفْسها همواره باطل را برمی‌گزینند، مگر آنجا که توفیق تو یار گردد و همواره به بدی فرمان می‌دهند، مگر اینکه تو رحم کنی: محمد محمدی ری‌شهری، *میزان الحکمه*، ج ۱۳، ص ٦٣٨٨، ح ٢٠٤٧٥.

۲۱. امام زین‌العابدین (علیه السلام): «إلهي أشکو إليک نفسا بالسوء أمارة، وبالخطيئة مبادرة، وبمعاصيک مولعة، وبسخطک متعرضة، تسلک بي مسالک المهالک وتجعلني عندک أهون هالک، کثيرة العلل، طويلة الأمل، إن مسّها الشر تجزع، وإن مسّها الخير تمنع، ميالة إلى اللعب واللهو، مملوة بالغفلة والسهو، تسرع بي إلى الحوبة وتسوفني بالتوبة»: همان، ح ٢٠٤٧٤.

۲۲. امام صادق (علیه السلام): «إذا فرغت من صلاتک فقل: اللهم ... لا تکلني إلى نفسي طرفة عين أبداً ما أحييتني، لا أقل من ذلک ولا أکثر، أن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحمت يا أرحم الراحمين»؛ وقتی نمازت را تمام کردی بگو: خدایا ... تا زنده‌ام هرگز نه کمتر و نه بیشتر از چشم بر هم زدنی، مرا به خودم وامگذار؛ زیرا که نفس، همواره به بدی فرمان می‌دهد مگر آنکه تو رحم کنی ای مهربان‌ترین مهربانان: همان، ح ٢٠٤٧٦.

آن راضی نشوید[۲۳] و نسبت به آن اهمال نورزید و به حال خود رها نکنید.[۲٤]

نفس مطمئنه، نفسی است که به سکونت و آرامش دست یافته است و دچار ناآرامی روحی، حیرت و سرکشی نیست. در این حالت، فرد به آنچه خداوند اراده می‌کند، راضی است. از این رو ثروت و محنت او را به سمت گناه سوق نمی‌دهد.[۲۵] هرچند در این‌باره نیز روایات صریحی وجود ندارد، ولی در آیات و روایات به مسئلهٔ سکینه و آرامش پرداخته و عوامل مختلف آن را بیان نموده‌اند.

نفس لوّامه، مخصوص انسانهای مؤمن است که گاهی نیز گناه انجام می‌دهند ولی این نفس، آنها را سرزنش می‌کند. برخی نیز آن را مخصوص تمام انسانها (مؤمن و کافر و فاجر) دانسته‌اند که در قیامت آنها را سرزنش می‌کند. برخی نیز آن را مختص به کافران دانسته‌اند که در قیامت آنان را سرزنش می‌کند. علامه طباطبایی ضمن بیان این احتمالات، احتمال نخست را تقویت کرده و با این حال، اظهار داشته است که برای هر یک، توجیهی وجود دارد.[۲٦] در روایات به صورت گسترده و صریح به این مرتبه از نفس پرداخته نشده است.

در روایتی که از رسول خدا خطاب به عبدالله بن مسعود نقل شده[۲۷] و همچنین در تفسیری که از ابن‌عباس نقل گردیده،[۲۸] بحث ملامت به «ندامت» پیوند زده شده است. از این رو، برخی از روایاتِ مبحث ندامت، می‌تواند بیانگر ابعادی از این مسئله، و نه ماهیت این نفس، باشد.[۲۹]

در حقیقت هنگامی که در ادبیات شفاهی به واژهٔ نفس اشاره می‌شود، مراد مرتبهٔ نفس امّاره است. در روایات نیز گاهی نفس، بدون قید اماره به کار می‌رود و مراد از آن، نفس اماره است. البته در این‌گونه موارد، معنای درست واژه، با استفاده از قراین و شواهد معلوم می‌گردد.

---

۲۳. امام علی (علیه السلام): «إن النفس لأمارة بالسوء والفحشاء، فمن ائتمنها خانته ومن استنام إلیها أهلكته، ومن رضي عنها أوردته شر الموارد»؛ حقیقتاً نفس به بدی و فحشا وامی‌دارد، پس اگر کسی به آن (نفس) اعتماد کند، به او خیانت خواهد کرد و کسی که از آن غافل شود، او را نابود خواهد کرد و کسی که از آن راضی شود، او را در بدترین جایگاه فرود آورد: همان، ص ٦٣٨٦، ح ٢٠٤٦٦.

شاید علت، نیرنگ‌بازی نفس باشد؛ در متونی دیگر نیز بیان شده است: «إن نفسک لخدوع؛ إن تثق بها یقتدک الشیطان إلی ارتکاب المحارم»؛ همانا نفس تو فریبکار است. اگر به آن اعتماد کنی، شیطان تو را به سمت ارتکاب حرام می‌کشاند: همان، ح ٢٠٤٦.

«کن أوثق ما تکون بنفسک أحذر ما تکون من خداعها»؛ آن‌گاه که بیشترین اعتماد را به نفس داری، از فریبکاری او بیشتر برحذر باش: همان، ح ٢٠٤٦٩.

۲٤. امام علی (علیه السلام): «إن هذه النفس لأمارة بالسوء، فمن أهملها جمحت به إلی المآثم»؛ به راستی که این نفس همواره به بدی فرمان می‌دهد، پس کسی که آن را به حال خود رها کند، او را به سرعت به سوی گناه می‌برد: همان، ح ٢٠٤٦٧.

۲۵. ر.ک: *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۰، ص ۲۸۵.

۲٦. ر.ک: همان، ص ۱۰۳؛ *تفسیر نمونه*، ج ۲۵، ص ۲۷٦.

۲۷. رسول خدا در سفارش خود به ابن‌مسعود: «یابن مسعود، أکثر من الصالحات والبر؛ فإن المحسن والمسيء یندمان، یقول المحسن: یا لیتني ازددت من المحسنات! ویقول المسيء: قصرت، وتصدیق ذلک قوله تعالیٰ: ولا أقسم بالنفس اللّوّامة ؛ ای پسر مسعود، کارهای شایسته و نیک بسیار به جای آر؛ زیرا نیکوکار و بدکار هر دو پشیمان می‌شوند. نیکوکار می‌گوید: ای کاش خوبیهای بیشتری انجام می‌دادم و بدکار می‌گوید: کوتاهی کردم. مؤید این مطلب سخن خدای متعال است که می‌فرماید: «و سوگند به نفس ملامتگر»: محمد محمدی ری‌شهری، *میزان الحکمه*، ج ۱۳، ص ٦٣٨٨، ح ٢٠٤٧٩.

۲۸. ر.ک: همان، ش ٢٠٤٧٧ و ٢٠٤٧٨.

۲۹. ر.ک: همان، ص ٦٢٧٩، عنوان «الندم».

نکتهٔ مهم اینکه نفس، به حالت ثابت فرد اطلاق می‌شود، نه به حالتهای اتفاقی و غیرثابت. همان‌گونه که اگر کسی یک بار سخاوت کند به او «سخاوتمند» نمی‌گویند.[۳۰] از این رو نفس کسی را که گاه فردی مثبت است، مثبت ارزیابی نمی‌کنند و همچنین نفس کسی را که گاهی منفی است، منفی ارزیابی نمی‌کنند.

چگونگی ارتباط

انسان از دو نیروی عقل و جهل ترکیب یافته است و این دو، پیوسته در حال نبرد با یکدیگر برای تسلط و غلبه بر انسان هستند. از بررسی متون دینی چنین برمی‌آید که در این بحث، نفس همانند سرزمینی است که دو نیروی متخاصم بر سر آن با یکدیگر ستیز می‌کنند. از این رو هر کدام که پیروز شود، سرزمین نفس به تسلط آن درمی‌آید و آن را آن‌گونه که خود می‌خواهد، اداره می‌کند. امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

> الْعَقْلُ صَاحِبُ جَيشِ الرَّحْمَنِ وَالْهَوَى قَائِدُ جَيشِ الشَّيطَانِ وَالنَّفْسُ مُتَجَاذِبَةٌ بينَهُمَا فَأَيّهُمَا غَلَبَ كانَتْ فِي حَيزِهِ.[۳۱]
>
> عقل، فرماندهٔ سپاه رحمان است و هوس (جهل)، فرماندهٔ سپاه شیطان، و هر یک نفس را به سوی خود می‌کشاند. پس هر کدام پیروز شود، نفس در حوزهٔ او قرار می‌گیرد.

در حدیث دیگری، امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

> الْعَقْلُ وَالشَّهْوَةُ ضِدَّانِ ... وَالنَّفْسُ مُتَنَازَعَةٌ بَينَهُمَا فَأَيّهُمَا قَهَرَ كانَتْ فِي جَانِبِهِ.[۳۲]
>
> عقل و شهوت (جهل) دو دشمن‌اند ... و میان این دو بر سر نفس کشمکش است و هر کدام چیره شود، نفس در جانب او قرار می‌گیرد.

بنابراین، نفس، سرزمین وجود انسان است که دو نیروی متخاصم به نامهای عقل و جهل بر سر تملّک آن با یکدیگر در ستیزند. مهم این است که هر کدام چیره شود، نفس را آن‌گونه که خود می‌خواهد می‌سازد و در اینجاست که نفس به معنای برآیند وجودی انسان، معنا می‌یابد. در نتیجه نفس، عاقلانه یا جاهلانه خواهد بود.

به بیانی دیگر، نفس با تفسیری که از آن بیان کردیم؛ بکر، بی‌نام و خنثی است و ماهیت آن را نیرویی که بر آن تسلط می‌یابد، تعیین می‌کند.

با توجه به این مسائل، معنای چند مفهوم خُرد دیگری که در اخلاق اسلامی وجود دارند، روشن می‌شود. این مفاهیم عبارت‌اند از: «جهاد با نفس»، «امارت جهل و اسارت عقل»، «امارت عقل و اسارت جهل» و «ضعف و قوت». از این رو برای تکمیل این مبحث، به بررسی این مفاهیم می‌پردازیم.

مفهومهای «امارت و اسارت» در نبرد «عقل و جهل»

پیش از این بیان کردیم که بر سر تصاحب نفس و فرمانروایی بر آن، دو نیروی عقل و جهل با یکدیگر نبرد می‌کنند که نتیجهٔ آن پیروزی یکی و شکست دیگری است. آن که پیروز می‌شود، امیر و فرمانروای وجود

---

۳۰. سخاوتمند کسی است که بخشندگی خمیره و ملکهٔ وجودش شده باشد.

۳۱. محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج ۸، ص ۳۸۷۸، ح ۱۳۳۷۹.

۳۲. همان، ح ۱۳۳۸۰.

انسان می‌گردد و آن که شکست می‌خورد، اسیر و تحت سلطهٔ دیگری قرار می‌گیرد. بر همین اساس دو مفهوم شکل می‌گیرند که عبارت‌اند از: «امارت هوس و اسارت عقل» و «امارت عقل و اسارت هوس». اینک، این دو مفهوم را بررسی می‌کنیم:

الف) امارت هوس و اسارت عقل

امارت هوس و اسارت عقل، از مسائل انسان‌شناختی است که در متون دینی و اخلاق اسلامی بـه آن اشـاره شده است. این وضعیت هنگامی پیش می‌آید که جهل، در نبرد با عقل پیروز شود. اگـر در نبـرد میـان عقـل و جهل، جهل چیره شود، حاکمیت بر نفس را به دست می‌گیرد (امارت هوس) و تمامی ابعـاد و قـوای نفـس، از جمله عقل را تحت سـلطهٔ خـود درمـی‌آورد (اسـارت عقـل). امـام علـی (علیـه الـسلام) در تبیـین ایـن بُعـد انسان‌شناختی می‌فرماید:

کَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِیرٍ تَحْتَ هَوَی أَمِیرٍ.[۳۳]

بسا خردی که در پنجهٔ هوسِ فرمانروا، اسیر است.

بر این اساس، در برخی روایات به بردگی انسان توسط هوس اشاره شده است. برای مثال در حدیثی، امـام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

عَبْدُ الشَّهْوَةِ أَسِیرٌ لَا یَنْفَکُ أَسْرُهُ؛[۳٤] بندهٔ شهوت، اسیری است که اسارت وی پایان ندارد.

متون دیگری نیز در این‌باره وجود دارند که با واژه‌هایی چون «عبودیّـت»، «رقیّـت» و «مالکیّـت»[۳۵] ایـن حقیقت را بیان کرده‌اند.

در برخی متون نیز صحبت از خدایی کردن هویٰ و در نتیجه پرستیده شدن آن به میان آمده اسـت. قـرآن کریم در این‌باره می‌فرماید:

أَفَرَأَیتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَواهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَی عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَی سَمْعِهِ وَقَلْبِـهِ وَجَعَـلَ عَلَـی بَصَرِهِ غِشاوَةً فَمَنْ یَهْدِیهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ [۳٦]

پس آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خـود قـرار داده و خـدا او را بـا وجـود دانایی‌اش گمراه گردانیده و بر گوش او و دلش مُهر زده و بر دیده‌اش پرده نهاده اسـت؟ آیا پس از خدا چه کسی او را هدایت خواهد کرد؟ آیا پند نمی‌گیرید؟

امام علی (علیه السلام) نیز از هوی با عنوان «خدای پرستیده» یاد می‌کند[۳۷] و رسول خدا (صلی الله علیه و

۳۳. *نهج البلاغه*، حکمت ۲۱۱.

۳٤. محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج ۱٤، ص ٦٦۹٦، ح ۲۱٤۱۸.

۳۵. امام علی (علیه السلام): «عبد الشهوة أذل من عبد الرّق»؛ بندهٔ شهوت، خوارتر از بندهٔ زرخرید است: همان، ح ۲۱٤۱٦.
«الشهوات تسترق الجهول»؛ شهوتها نادانها را به بندگی می‌کشند: همان، ح ۲۱٤۱۵.
«أزری بنفسه من ملکته الشهوة، واستعبدته المطامع»؛ خود را بدنام کرده است کسی که شهوت مالک او شـود و طمعهـا او را بـه بندگی کشند: همان، ح ۲۱٤۱۷.

۳٦. جاثیه/ ۲۳؛ ر.ک: فرقان/ ٤۳.

۳۷. امام علی (علیه السلام): «الهویٰ إله معبود، العقل صدیق محمود»؛ هوا خدایی پرستیده است، عقل دوسـتی پـسندیده اسـت: محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج ۱۳، ص ٦٦۹٤، ح ۲۱۳۹۹.

آله) اعلام می‌کند که نزد خداوند متعال، هیچ خدایی منفورتر از این خدا نیست.[۳۸]

ب) امارت عقل و اسارت هوس

بُعد دیگر نبرد عقل و جهل، پیروزی عقل است. در این فرض، عقل امارت و فرمانروایی بر نفس را به دست می‌گیرد و هوسها و خواهشهای نفس را مهار می‌کند. این نیز یکی دیگر از حالتهای انسان و از مسائل مهم در انسان‌شناسی است.

این حقیقت، از مطالعهٔ متون دینی در این‌باره به دست می‌آید. در بخشی از متون، از چیزی به نام مالکیت بر نفس و یا غلبهٔ بر نفس یاد و دربارهٔ جنبه‌های مختلف آن بحث شده است. به عنوان نمونه، امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

فازَ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ وَمَلَکَ دَواعِي نَفْسِه.[۳۹]

رستگار شد آن که بر هوس خویش چیره گشت و انگیزه‌های نفسانی‌اش را مهار کرد.

در حدیث دیگری از حضرت چنین نقل شده است:

أَجَلُّ الأُمَراءِ مَنْ لَمْ یَکُنِ الهَوىٰ عَلَیهِ أَمیراً.[۴۰]

ارجمندترین امیران کسی است که هوس بر وی امیر نباشد.

اگر هوی امیر نباشد، عقل امیر است. اگر عقل امیر باشد هوی اسیر و تحت سیطره خواهد بود.

این حقیقت در متون متعدد و با تعابیر مختلف مشاهده می‌شود. مهم این است که یکی از حالات انسان، که برترین وضعیت حیات است، امارت عقل و اسارت هوس است. این امر، مسائلی را پیش می‌آورد که چگونه می‌توان این پیروزی را به دست آورد و امارت عقل، چه ویژگیها و چه پیامدهایی دارد؟

جهاد با نفس

یکی از مفاهیم آشنا در اخلاق اسلامی، جهاد با نفس[۴۱] است. از این رو، آگاهی از این مبارزهٔ پنهان و شناخت ماهیت یا جایگاه آن در ساختار انسان، از مسائل مهم اخلاق اسلامی است.

با توجه به مباحثی که پیش از این، دربارهٔ ماهیت انسان و چگونگی ترکیب و آرایش نیروهای آن بیان شد، و با توجه به نبرد پنهان میان دو نیروی اساسی انسان، منطق و فلسفه، جهاد با نفس روشن می‌شود. انسان از دو نیروی متضاد برخوردار است که یکی مایهٔ سعادت انسان و دیگری باعث شقاوت اوست. نیروی شقاوت‌زا، که همان جهل یا نفس امّاره باشد، برای تسلط بر انسان تلاش می‌کند. مهم این است که تسلط جهل بر نفس، قهری و غیرقابل تغییر نبوده است و انسان در این میدان بی‌اختیار و دست‌بسته نیست. از این رو برای کسب سعادت، می‌توان و باید در برابر این نیرو ایستاد. اینجاست که مفهوم «جهاد با نفس» معنا می‌یابد. جهاد با نفس، مبارزه با برتری‌جویی جهل و برای حاکمیت عقل است.

---

۳۸. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «ما تحت ظلّ السماء من إله یعبد من دون الله أعظم عند الله من هوىً متبع»؛ در زیر آسمان هیچ معبودی که به جای خدا پرستیده شود، منفورتر از هوای نفس نیست: همان، ح ۲۱٤۰۰.

۳۹. همان، ج ۱٤، ص ٦۷۰٦، ح ۲۱٤۸۵.

٤۰. همان، ص ٦۷۱۲، ح ۲۱۵۳۱.

٤۱. با توجه به مباحث پیشین، مراد از نفس در اینجا نفس امّاره است.

در متون دینی از این جهاد با عنوان جهاد اکبر[٤٢] و برترین جهاد[٤٣] یاد مـی‌شـود کـه نـشانگر اهمیـت ایـن مسئله از دیدگاه اسلام است. از این رو در متون دینی اهتمام ویژه‌ای نسبت به آن مشاهده می‌شود. امام کاظم (علیه السلام) چنین می‌فرماید:

جَاهِدْ نَفْسَکَ لِتَرُدَّهَا عَنْ هَوَاهَا فَإِنَّهُ وَاجِبٌ عَلَیک کجِهَادِ عَدُوِّک.[٤٤]

با نفس (امّارهٔ) خودت مبارزه کن تا آن را از خواهشهایش بازداری؛ چرا که همانند مبارزه با دشمنت، بر تو واجب است.

امام علی (علیه السلام) نیز می‌فرماید:

جَاهِدْ نَفْسَک عَلَیٰ طَاعَةِ اللهِ مُجَاهَدَةَ العَدُوِّ عَدُوَّه، وَغَالِبْهَا مُغَالَبَةَ الضِّدِّ ضِدَّهُ؛ فـإِنَّ القَـوِي مَنْ قَوِيَ عَلَیٰ نَفْسِهِ.[٤٥]

در راه طاعت خدا با نفس خود پیکار کن، همچون کسی که با دشمنش می‌جنگـد و بـر آن چیره شو همچون چیره آمدن دشمن بر دشـمن؛ زیـرا نیرومنـدترین مردمـان کـسی است که بر نفس خویش چیره شود.

جهاد با نفس سبب می‌شود که انسان بر نفس اماره چیره،[٤٦] اختیار آن را در دست گیرد،[٤٧] نفس را اصـلاح کند،[٤٨] آن را به کمال برساند،[٤٩] به درجات عالی دست یابد و کردارهای نیکش، افزون شود.[٥٠]

---

٤٢. امام علی (علیه السلام): «إن رسول الله (صلی الله علیه و آله) بعث سريّة فلما رجعوا قال: مرحباً بقوم قـضوا الجهـاد الأصـغر وبقی علیهم الجهاد الأکبر. قیل: یا رسول الله وما الجهاد الأکبر؟ قال: جهاد النفس. وقال (علیه السلام): أفضل الجهاد من جاهـد نفسه التي بین جنبیه»؛ رسول خدا سپاهی را برای جنگ اعزام کرد. وقتی برگشتند فرمود: خوش‌آمد می‌گـویم بـه مردمـانی کـه جهاد اصغر را گذراندند و جهاد اکبر بر عهدهٔ آنان باقی مانده است. پرسیده شد: ای رسول خدا! جهاد اکبر چیست؟ فرمود: جهاد با نفس. امام (علیه السلام) فرمود: برترین جهاد، جهادی است که انسان با نفسِ نهفته در میان دو پهلوی خود کند: *معاني الأخبـار*، ص ١٦٠، ح ١. این مطلب از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است: ر.ک: محمد محمـدی ری‌شـهری، پیـشین، ج ٢، ص ٨٥٢، ح ٢٧٤١.

امام علی (علیه السلام): «اِعلموا أن الجهاد الأکبر جهاد النفس، فاشتغلوا بجهاد أنفسکم»؛ بدانید که جهاد اکبـر، جهـاد بـا نفـس است، پس به پیکار با نفْسهای خویش بپردازید تا نیکبخت شوید: همان، ص ٨٥٤، ح ٢٧٤٨.

٤٣. رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «أفضل الجهاد أن تجاهد نفسک وهواک في ذات الله تعالیٰ»؛ برترین جهاد این اسـت کـه به خاطر خدای متعال با نفس و هوسهایت بجنگی: همان، ح ٢٧٥٠؛ ر.ک: همان، ح ٢٧٥١ و ٢٧٤٧.

٤٤. *تحف العقول*، ص ٣٩٩.

٤٥. محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ح ٢٧٥٣.

٤٦. امام علی (علیه السلام): «ثمرة المجاهدة قهر النفس»؛ ثمرهٔ مجاهدت، مقهور شدن نفس است: همان، ح ٢٧٥٨.

٤٧. امام علی (علیه السلام): «أملکوا أنفسکم بدوام جهادها»؛ به وسیلهٔ پیکار بی‌امان با نفْسهایتان، مالک آنهـا شـوید: همـان، ح ٢٧٥٧.

«جاهدوا أهوائکم، تملکوا أنفسکم»؛ با نفْسهایتان پیکار کنید تا مالک نفْسهایتان شوید: همان، ص ٨٥٦، ح ٢٧٦٦.

«إن مجاهدة النفس لَتَزمها عن المعاصي وتعصمها عن الردی»؛ جهاد کردن با نفس، آن را از گناهان مهار مـی‌کنـد و از نـابودی نگه می‌دارد: همان، ص ٨٥٦، ح ٢٧٦١.

٤٨. امام علی (علیه السلام): «بالمجاهدة صلاح النفس»؛ اصلاح نفس با مجاهدت (با نفس) حاصل می‌شود: همان، ص ٨٥٦، ح ٢٧٦٥.

٤٩. امام علی (علیه السلام): «في مجاهدة النفس کمال الصلاح»؛ کمال صلاح نفس در پیکار با نفس است: همان، ح ٢٧٦٣.

٥٠. امام علی (علیه السلام): «ردع النفس وجهاد أهویتها، یرفع الدرجات ویضاعف الحسنات»؛ پیکار بـا نفـس و بازداشـتن آن از خواسته‌هایش، درجات را بالا می‌برد و نیکیها را دو چندان می‌کند: همان، ص ٨٥٦، ح ٢٧٦٢.

ضعف و قدرت

انسان موجودی است که به قدرت و توانمند بودن علاقه دارد و از ضعف و سستی گریزان است، اما مهم این است که قدرت و توانمندی به چیست؟ اینکه ملاک قدرت و ضعف چیست، از دیگر مسائل اخلاقی است که با توجه به مباحثی که بیان کردیم و در همان قالب، قابل تبیین و تحلیل است. از دیدگاه روایات، مفهوم قدرت و ضعف با مقیاس نفس و توان مقاومت در برابر هوس سنجیده می‌شود، نه مقیاس بدن و قدرت زور و بازو. در این دیدگاه، انسان قدرتمند کسی است که بتواند بر وسوسه‌های درونی فایق آید و به خواهشهای نفسانی خود «نه» بگوید و از لذتهای آنی چشم بپوشد و سختیهای حال را برای رسیدن به آینده‌ای بهتر تحمل کند. در یک کلام، انسان قدرتمند کسی است که در برابر خواسته‌های غضب و شهوت خود توان مقاومت داشته باشد و بتواند آنها را تحت اختیار خود در آورد. در ادبیات دین، این موضوع با واژه‌هایی چون شجاعت، قدرت، شدت و غلبه آمده است. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

أَشْجَعُ النَّاسِ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ.[۵۱]

شجاع‌ترین مردم کسی است که بر هوس خود غلبه کند.

در کلام دیگری، حضرت غلبه بر نفس را نهایت قدرتمندی می‌داند:

مَنْ قَوِيَ عَلىٰ نَفْسِهِ تَناهىٰ فِي القُوَّةِ.[۵۲]

کسی که بر نفس خود قدرت یابد، به اوج زورمندی رسیده است.

از دیدگاه حضرت، قوی کسی است که بر نفس خود قدرت یابد و زمام آن را در دست گیرد. در این حالت؛ قدرتمندتر از او وجود ندارد و ضعیف کسی است که نفسش را به حال خود واگذارد و آن را به هلاکت کشاند، در این حالت، کسی ناتوان‌تر از او نیست.[۵۳] بنابراین قوی‌ترین انسان کسی است که بیش از دیگران بر نفس خویش تسلط و کنترل داشته باشد.[۵۴] از حضرت سلیمان (علیه السلام) نقل شده است که هر کس بر هوس خود غلبه کند، از کسی که به تنهایی شهری را فتح کند، قدرتمندتر است.[۵۵]

در روایات آمده است که روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر گروهی گذر می‌کردند که در میان آنها مردی در حال بلند کردن سنگی به نام سنگ پهلوانان بود و مردم از نیرومندی او تعجب می‌کردند. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود:

أَفَلَا أُخْبِرُكُمْ بِمَا هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ؟ رَجُلٌ سَبَّهُ رَجُلٌ فَحَلُمَ عَنْهُ فَغَلَبَ نَفْسَهُ وَغَلَبَ شَيطَانَهُ وَشَيطَانَ صَاحِبِهِ.[۵۶]

آیا به شما بگویم پهلوان‌تر از این مرد کیست؟ مردی که دیگری او را دشنام دهد و او بردباری ورزد و بر نفس خود چیره آید و بر شیطان خود و شیطان او غلبه کند.

---

۵۱. *معانی الأخبار*، ص ۱۹۵، ح ۱.

۵۲. *غرر الحکم*، ح ۸۲۲۳.

۵۳. «لا قوي أقوى ممن قوي على نفسه فملكها، لا عاجز أعجز ممن أهمل نفسه فأهلكها.»: محمد محمدی ری‌شهری، پیشین، ج ٦، ص ٢٦٧٨، ح ٩١٦٨.

۵٤. «أقوى الناس أعظمهم سلطاناً على نفسه.»: همان، ح ٩١٦٧.

۵۵. «إن الغالب لهواه أشد من الذي يفتح المدينة وحده.»: *تنبیه الخواطر*، ج ۱، ص ٦٠.

۵٦. همان، ج ۲، ص ۱۰.

در روایت دیگری آمده است که روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از اصحاب خود پرسیدند: «به نظر شما پهلوان کیست؟» اصحاب پاسخ دادند: «شخص نیرومند و پرقدرتی که پهلویش به زمین نرسد». حضرت فرمود:

بَلِ الصَّرْعَةُ حَقَّ الصَّرْعَةِ رَجُلٌ وَكزَ الشَّيطَانُ فِي قَلْبِهِ وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ وَظَهَرَ دَمُهُ، ثُمَّ ذَكَرَ اللهَ فَصَرَعَ بِحِلْمِهِ غَضَبَهُ.[۵۷]

ولی پهلوان واقعی کسی است که شیطان به دلش مشت بکوبد و خشمش بالا بگیرد و خونش به جوش آید اما خدا را یاد کند و با بردباری، خشم خود را مغلوب کند.

در روایتی دیگر، ابعاد دیگری از قدرت نفسانی بیان شده است. امام صادق (علیه السلام) بیان می‌دارند که روزی رسول خدا بر گروهی گذشتند که سنگی را بلند می‌کردند. پرسیدند: «چه می‌کنید؟» گفتند: «زورآزمایی می‌کنیم.» حضرت فرمود: «آیا می‌خواهید به شما بگویم که قوی‌ترین و پهلوان‌ترین شما کیست؟» گفتند: آری ای رسول خدا. حضرت فرمود:

أَشَدُّكُمْ وَأَقْوَاكمُ الَّذِي إِذَا رَضِيَ لَمْ يُدْخِلْهُ رِضَاهُ فِي إِثْمٍ وَلَا بَاطِلٍ وَإِذَا سَخِطَ لَمْ يُخْرِجْهُ سَخَطُهُ مِنْ قَوْلِ الْحَقِّ وَإِذَا قَدَرَ لَمْ يَتَعَاطَ مَا لَيسَ بِحَقٍّ.[۵۸]

قوی‌ترین و پهلوان‌ترین شما کسی است که هرگاه خوشحال باشد، دست به گناه و نادرستی نیالاید و هرگاه به خشم آید، خشمش او را از سخن حق دور نگرداند و هرگاه قدرت یابد، چیزی را به ناحق ندهد.

واژه‌شناسی جهل در روایات

مفهوم جهل در ادبیات دین، تعبیرهای متفاوتی دارد. از آنجا که جهل، آنچه را ناشایست است، تزیین و برای انسان خواستنی می‌کند، «شهوت» خوانده می‌شود. همچنین جهل از آن جهت که انسان را به سمت بدیها سوق می‌دهد، «هویٰ» خوانده می‌شود و از این رو که انسان را به بدیها امر کرده و وامی‌دارد، «نفس امّاره» خوانده می‌شود. بنابراین، در فهم و تحلیل روایاتی که این واژه‌ها را در بر دارند، باید مفهوم جهل را در نظر داشت. همچنین هنگام تحقیق پیرامون جهل، نباید به متونی که در بر دارندهٔ واژهٔ جهل و مشتقات آن هستند اکتفا نمود، بلکه باید تمام متونی را که به نوعی بیانگر این مفهوم هستند، جستجو کرد؛ هرچند از واژه‌های متفاوتی استفاده کرده باشند. توجه نکردن به این متون، تحلیل دقیق جهل را با مشکل روبه‌رو می‌سازد.

۵۷. *تحف العقول*، ص ٤٧؛ *بحار الأنوار*، ج ٧٧، ص ١٥٠، ح ٨٦.
۵۸. *مشكاة الأنوار*، ص ٢١٨.

مناسبات علم و جهل

در درس گذشته مناسبات علم و عقل را به طور کامل بیان کردیم. همچنین به مناسبات علم و جهل به اختصار اشاره و تفصیل آن را به این درس موکول کردیم. کاربرد نخست علم در آنجا بیان شد و اکنون به کاربرد دوم آن می‌پردازیم.

علم در کاربرد دوم خود، به معنای پوستهٔ علم است که همان علوم رسمی باشد. علم، در این اصطلاح به معنای مجموعه قواعد و قوانین مربوط به یک موضوع است؛ خواه از موضوعات دینی باشد و یا تجربی و ... . در این کاربرد، علم دیگر به معنای عقل نیست، هرچند الزاماً به معنای جهل نیز نخواهد بود؛ بلکه همه چیز به وجود یا عدم معنای نخست علم بستگی دارد. معنای اول و دوم علم به گونه‌ای است که می‌توانند در یک مصداق با هم جمع شوند. علوم رسمی، ابزارهای بشر هستند. این ابزارها اگر با حقیقت علم همراه باشند، در مسیر صلاح انسان به کار می‌روند و در غیر این صورت، جز به زیان انسان نخواهد بود. ارزش علوم رسمی به این است که همراه با حقیقت علم (کاربرد اول) باشد. نکتهٔ مهم اینکه اگر علوم رسمی از حقیقت علم جدا شوند، به معنای جهل خواهند بود و بلکه زیانبارتر از جهلِ کسانی است که از این علوم، بی‌بهره‌اند. همان‌گونه که در تبیین ماهیت عقل بیان شد، عقل به معنای علم و دانش «به عنوان مجموعه‌ای از قواعد و قوانین» نیست. از دیدگاه دین، برخورداری از یک سری اطلاعات، به معنای عقل نیست و مایهٔ رشد انسان نخواهد بود.[۵۹] امام علی (علیه السلام) دربارهٔ خطر علم بدون عقل می‌فرماید:

> الْعَقْلُ لَمْ یجْنِ عَلَیٰ صَاحِبِهِ قَطُّ، وَالْعِلْمُ مِنْ غَیرِ عَقْلٍ یجْنِي عَلَی صَاحِبِهِ.[۶۰]
>
> هیچ‌گاه خرد به صاحبش آسیب نمی‌زند؛ لیک دانش بدون خرد، به صاحبش آسیب می‌رساند.

بنابراین علم نیازمند تأیید عقل است، در غیر این صورت موجب گمراهی انسان می‌گردد. حضرت در این‌باره چنین می‌فرماید:

> کلُّ عِلْمٍ لا یُؤَیِّدُهُ عَقْلٌ مَضَلَّةٌ؛[۶۱] هر دانشی که خرد آن را تأیید نکند، گمراهی است.

و در کلامی دیگر چنین می‌فرماید:

> لا تَجْعَلُوا عِلْمَکمْ جَهْلاً؛[۶۲] دانشِ خود را به نادانی تبدیل نکنید.

به همین جهت امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

> رُبَّ عالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ وَعِلْمُهُ مَعَهُ لا یَنْفَعُهُ.[۶۳]
>
> بسی دانشمند که نادانی‌اش او را کشته و دانشی که به همراه داشته، او را سودی نبخشیده است.

دربارهٔ این موضوع، روایات فراوانی وجود دارد که طرح تمامی آنها از حوصلهٔ این بحث خارج است.[۶۴] اما آنچه توجه به آن ضروری است اینکه، در جهان امروز شاهد رشد علم هستیم؛ ولی عقل کاهش یافته است.

---

۵۹. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲٤.

٦۰. محمد محمدی ری‌شهری، *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ٦۵، ح ۱۰۵.

٦۱. همان، ص ٦٦، ح ۱۰٦.

٦۲. *نهج البلاغه*، حکمت ۲۷٤.

٦۳. همان، حکمت ۱۰۷.

٦٤. ر.ک: محمد محمدی ری‌شهری، *علم و حکمت در قرآن و حدیث*، ج ۲، ص ٦۹۳ ـ ٦٦۲ (فصل ششم: دانشمندان بد).

جدایی علم از عقل، عامل انحطاط بشر است. راز بسیاری از مشکلات جهانی را باید در اینجا جستجو کرد. امام علی (علیه السلام) دربارهٔ پیامد جدایی علم از عقل چنین می‌فرماید:

مَنْ زادَ عِلْمُهُ عَلَىٰ عَقْلِهِ کانَ وَبالاً عَلَیهِ.[٦٥]

آن که دانش وی بر خردش افزون شود، باری بر او باشد.

امروزه علم به سبب جدایی از عقل، به جای آنکه سبب آرامش و آسایش، رشد و تکامل مادی و معنوی جامعهٔ بشری باشد، موجب ناامنی، اضطراب، فساد، انحطاط و استضعاف می‌شود.

تا هنگامی که علم در کنار عقل قرار نگیرد و عقل به موازات علم رشد نکند، جامعهٔ بشری به آرامش و آسایش نخواهد رسید.[٦٦]

نکته

واژهٔ علم در ادبیات دین تعبیرهای گوناگونی دارد. آنجا که علم در برابر عقل قرار می‌گیرد و یا علم و عالمانِ بَد، نکوهش می‌شود، علم به معنای عقل نیست. در این‌گونه موارد، مراد از علم، برخورداری از اطلاعاتی دربارهٔ یک موضوع است که با جهل هم‌معنا خواهد بود.[٦٧] اما در آنجا که علم در برابر عقل قرار ندارد و صحبت از حقیقت علم است، این واژه به معنای عقل است. به بیانی دیگر در این‌گونه روایات، از عقل با واژهٔ علم تعبیر شده است.

بنابراین، هرچند علم و عقل می‌توانند متفاوت باشند، اما در پاره‌ای موارد به یک معنا می‌آیند. این را باید از شواهد و قراین به دست آورد. از این رو لازم است در تحقیق دقت کافی شود تا متونی که با واژهٔ علم آمده‌اند، از قلمرو تحقیق در جهل یا عقل خارج نشوند.

چکیده

- ✓ در معارف دین، جهل به عنوان یکی از ویژگیهای انسان، در جایگاه یک منبع شرور و دشمن انسانیت نشان داده می‌شود.
- ✓ جهل در کاربرد عمومی آن، در برابر علم قرار می‌گیرد و به هر آنچه از جنس ندانستن باشد، گفته می‌شود.
- ✓ در متون دینی، جهل در برابر عقل قرار می‌گیرد؛ از این رو نیرویی افسارگسیخته است که منشأ بدیها و شرارتها است.
- ✓ ماهیت انسان از دو نیروی عقل و جهل ترکیب یافته است؛ که این ترکیب، هم تکلیف‌مداری انسان و هم تفاوتش را با حیوانات و فرشتگان توجیه می‌کند.

---

٦٥. محمد محمدی ری‌شهری، *خردگرایی در قرآن و حدیث*، ص ٦٦، ح ۱۰۷.

٦٦. ر.ک: همان، ص ٢٦، «فرق عاقل و عالم»؛ همان، ص ٢٧، «خطر علمِ بدون عقل».

٦٧. ر.ک: محمد محمدی ری‌شهری، *علم و حکمت در قرآن و حدیث*، ج ٢، ص ٦٧٠، «العالم بلا عمل جاهل».

- ✓ نفس در متون روایی، یعنی خودِ فرد و برآیند وجودی او، که این برایند، سرآمد ستیز و نبرد دو سپاه عقـل و جهل است.
- ✓ نفس امّاره، لوّامه و مطمئنه، مراتب سه‌گانهٔ نفس است.
- ✓ بر اساس ارتباط نفس با دو نیروی عقل و جهل، مفاهیمی چون «جهاد با نفس»، «امارت عقل و اسـارت جهل»، «امارت جهل و اسارت عقل» و «ضعف و قدرت» در دایرهٔ اخلاق اسلامی پدید مـی‌آینـد کـه بـه طور خلاصه آنها را معنا کردیم.
- ✓ شهوت، هوی و نفس امّاره تعبیرهایی هستند که در ادبیات دین، برای مفهوم جهل به کار رفته‌اند.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ هفتم

حجت الاسلام عباس پسندیده

اصول خویشتن‌داری
(۱ و ۲: تجربه و عبرت)

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ مفهوم کنترل نفس و تنظیم رفتار در ادبیات دین؛
- ✓ دریافت ضرورت تنظیم رفتار؛
- ✓ اصول کنترل نفس، تنظیم رفتار و فرایند تنظیمی این اصول.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسهٔ گذشته، مفهوم و معنای جهل را به عنوان یکی از مفاهیم اخلاقی مطرح کردیم. پس از بیان معنای لغوی، اصطلاحی و کاربرد عمومی آن، با معنای دینی آن، که با معانی بیان شده متفاوت بود، نیز آشنا شدیم. ضمن بیان مفهوم جهل، به نیروی دیگری به نام عقل اشاره کردیم و رابطهٔ میان آن دو را به عنوان دو عنصر پدیدآورندهٔ ساختار اخلاقی انسان، شرح دادیم. همچنین پس از شناخت چگونگی رابطهٔ میان نفس با عقل و جهل، مفهوم نفس و مراتب سه‌گانهٔ آن را توضیح دادیم. در پایان مفاهیم اخلاقیِ برخواسته از این دو مفهوم (عقل و جهل) چون «جهاد با نفس»، «ضعف و قوت»، «امارت عقل و اسارت جهل» و «اسارت عقل و امارت جهل» را بررسی کردیم. در پایان نیز تعابیر مختلف جهل در متون دینی را معرفی و ارزیابی کردیم.

کنترل نفس و تنظیم رفتار

تبیین موضوع

تنظیم رفتار، نظم زمانی نیست بلکه در مباحث اخلاقی به معنی ساماندهی رفتارها، انگیزه‌ها و نیازها در جهت کمال انسانی است که شامل انجام دادن کارها و رفتارهای نیک و همچنین ترک، اصلاح و تغییر رفتارهای ناشایست است. بنابراین، تنظیم رفتار به معنای این است که چه رفتارهایی را باید انجام داد، چه رفتارهایی را باید ترک کرد و کدام را باید تغییر داد.

ضرورت تنظیم رفتار

ضرورت تنظیم رفتار با توجه به دو مسئله تبیین می‌شود: نخست ماهیت انسان و دیگر نقش عمل در زندگی انسان. از این رو این دو موضوع را بررسی خواهیم کرد.

الف) نقش عمل در زندگی انسان

عمل نقش تعیین‌کننده‌ای در زندگی دارد، که به مهم‌ترین نکات در این زمینه اشاره خواهیم کرد:

۱ـ آنچه سعادت و شقاوت انسان را رقم می‌زند، نوع رفتار و کردار اوست. بنابراین، آنچه تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز است، به طور حتم تنها عمل و کردار آدمی است. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَأَن لَّيسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا مَا سَعَى ؛[۱] و برای انسان جز آنچه انجام می‌دهد، نیست.

همچنین خداوند متعال، انسان را در گرو اعمال او می‌داند:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ [۲]

هر کسی در گرو آن چیزی است که [با عمل] به دست می‌آورد.

۲ـ خداوند متعال هدف خلقت انسان را بروز اعمال و رفتار صالح بیان می‌دارد. قرآن کریم در این‌باره می‌فرماید:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيامٍ وَكانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً [۳]

و اوست کسی که آسمانها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش او بر آب بود، تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید.

و همچنین در جای دیگری آمده است:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً [٤]

خدایی که مرگ و حیات را آفرید، تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارتر هستید.

در این دو آیه، از «أحسن عملاً» به عنوان هدف آفرینش انسان یاد شده است.

امام علی (علیه السلام) نیز می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدْ جَعَلَ الدُّنْيا لِمَا بَعْدَهَا وَابْتَلَى فِيهَا أَهْلَهَا لِيَعْلَمَ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا.[٥]

خداوند سبحان دنیا را برای آخرت، و مردم دنیا را در آن مورد آزمایش قرار داده، تا معلوم دارد کدام یک نیکوکارتر است.

سعید بن مسیب نقل می‌کند که امام زین‌العابدین (علیه السلام) هر جمعه در مسجد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم را به زهد نسبت به دنیا و رغبت نسبت به آخرت موعظه می‌فرمود. ضمن آن سخنان آمده است:

---

۱. نجم/ ۳۹.

۲. مدثر/ ۳۸.

۳. هود/ ۷.

٤. ملک/ ۲.

۵. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۵۵.

فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ یُحِبَّ زَهْرَةَ الدُّنْیا وَعَاجِلَهَا لِأَحَدٍ مِنْ أَوْلِیائِهِ وَلَمْ یُرَغِّبْهُمْ فِیهَا وَفِي عَاجِلِ زَهْرَتِهَا وَظَاهِرِ بَهْجَتِهَا وَإِنَّمَا خَلَقَ الدُّنْیا وَخَلَقَ أَهْلَهَا لِیَبْلُوَهُمْ فِیهَا أَیُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً لِآخِرَتِهِ.[٦]

از خدا پروا کنید ای بندگان خدا و بدانید که خداوند عزّوجل، زرق و برق دنیا و زودگذر بودن خوشیهای آن را برای هیچ کدام از بندگانش دوست ندارد و به دنیا و زودگذر بودن شکوفه‌های آن و زرق و برق آن، آنها را علاقه‌مند نگردانیده و دنیا و اهل آن را خلق کرده است که بیازماید، کدام یک از آنها عمل نیکو برای آخرتش انجام می‌دهد.

دقت در این آیات و روایات نشان می‌دهد که اینجا سخن از «احسن» است نه «اکثر»، و سخن از «عمل» است نه «علم». امام صادق (علیه السلام) در تفسیر این آیۀ شریف چنین می‌فرماید:

لَیسَ یَعْنِي أَكْثَرَ عَمَلاً وَلَكِنْ أَصْوَبَكُمْ عَمَلاً.[٧]

به معنای بیشترین عمل نیست، بلکه (به معنای) درست‌کارترین شما در عمل است.

البته در بعضی آیات، از عبادت به عنوان هدف آفرینش یاد شده است. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونَ ؛[٨] و جن و انسان را جز برای عبادت نیافریدم.

این آیه با بحث قبل منافاتی ندارد؛ زیرا واژۀ عبادت در مفاهیم دینی، به معنی رفتارهای خاصّ عبادی و مناسک خاص، همانند نماز خواندن، روزه گرفتن و حج رفتن نیست. بلکه عبادت در ادبیات دین، به معنی هر کار خوب و مفیدی است که مورد تأیید خداوند و در راه او باشد. به بیانی دیگر، عبادت یعنی خوب بندگی کردن؛ که یکی از بخشهای آن مناسک عبادی است. بنابراین، عبادت به این معنا، در حقیقت عمل کردن به «أحسن عملاً» است.[٩]

٣ـ عمل صالح جزء جدایی‌ناپذیر ایمان است؛ و ایمان بدون عمل صالح کفایت نمی‌کند. مرجئه، از کسانی بودند که ایمان و عمل را از یکدیگر تفکیک کردند و به کفایت اقرار زبانی قائل شدند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این‌باره می‌فرماید:

لُعِنَتِ المُرْجِئَةُ عَلَىٰ لِسَانِ سَبْعِینَ نَبِیّاً؛ الَّذِینَ یَقُولُونَ: الإیمانُ قَوْلٌ بِلا عَمَلٍ.[١٠]

هفتاد پیامبر، مرجئه را نفرین کرده‌اند؛ همانان را که می‌گویند: ایمان، گفتار بدون کردار است.

امام صادق (علیه السلام) نیز می‌فرماید:

مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ قَالَ: الإیمانُ قَوْلٌ بِلا عَمَلٍ.[١١]

ملعون است، ملعون است، کسی که بگوید ایمان، گفتارِ بدون کردار است.

---

٦. *کافی*، ج ٨، ص ٧٥، ح ٢٩.

٧. همان، ج ٢، ص ١٦، ح ٤.

٨. ذاریات/ ٦٥.

٩. از اینجا می‌توان مفهوم دو واژۀ «عمل صالح» و «عمل سیّئ» را که در ادبیات دین به کار رفته است، بهتر شناخت. منظور از عمل صالح، همان عمل اَحسن است و در برابر آن عمل سیّئی قرار دارد. در حقیقت عمل صالح همان هدف خلقتی است که خداوند از ما خواسته است.

١٠. *میزان الحکمه*، ج ١، ص ٣٦٦، ح ١٢٩٧.

١١. همان، ج ١، ص ٣٦٤، ح ١٢٩٢.

پیشوایان دین، همان کسانی که دین را آورده‌اند و یا مفسّر آن هستند، عمل را جزئی از ایمان می‌دانند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این‌باره می‌فرماید:

الإيمانُ وَالْعَمَلُ أخَوَانِ شَرِيكانِ فِي قَرنٍ، لا يُقْبَلُ اللهُ أحَدَهُما إلّا بِصاحِبِهِ.[۱۲]

ایمان و عمل، دو برادرِ بسته با یک ریسمان‌اند؛ خداوند یکی را بدون دیگری نمی‌پذیرد.

همچنین آن حضرت در کلام دیگری می‌فرماید:

لا يُقْبَلُ إيمانٌ بِلا عَمَلٍ، وَلا عَمَلٌ بِلا إيمانٍ.[۱۳]

ایمان بی‌عمل و عمل بی‌ایمان پذیرفته نمی‌شود.

امام علی (علیه السلام) در بیان زیبایی می‌فرماید:

لَوْ كانَ الإيمانُ كَلاماً لَمْ يَنْزِلْ فِيهِ صَوْمٌ وَلا صَلاةٌ وَلا حَلالٌ وَلا حَرامٌ.[۱٤]

اگر ایمان، تنها گفتار بود، در (مجموعهٔ) آن، نماز و روزه و حلال و حرام نازل نمی‌شد.

ب) ماهیت انسان

در حقیقت از آنجا که انسان ماهیتی منحصر به فرد دارد، مراقبت نفس و تنظیم رفتار او ضروری است. از این رو، در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت:

۱ـ همان‌گونه که گفتیم، انسان ترکیبی از دو نیروی عقل و جهل است؛ که هر کدام وجود او را به سمت خود می‌کشد تا بر آن تسلط یابد. در نبرد میان عقل و جهل، هر کدام که پیروز شود بر تمام حرکتها و فعالیتهای انسان اثر خواهد گذاشت. بر این اساس انسان، می‌تواند به سمت خیر و هم به سمت شر حرکت کند. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً[۱۵]

ما راه را به او نشان دادیم، یا سپاسگزار خواهد بود و یا ناسپاس.

۲ـ انسان به صورت طبیعی از رفتارهایی که اطاعت نامیده می‌شود، گریزان است و به سمت رفتارهایی که معصیت خوانده می‌شود، گرایش دارد. از این رو بهشت با سختیها و دوزخ با خوشیها در هم تنیده شده است. از این رو است که باید هوای نفس را کنترل نمود و رفتارها را تنظیم کرد. امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلّى اللهُ عَلَيْه وآله) كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَإِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَا مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ شَيْءٌ إِلَّا يَأْتِي فِي كُرْهٍ وَمَا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ شَيْءٌ إِلَّا يَأْتِي فِي شَهْوَةٍ فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأً نَزَعَ عَنْ شَهْوَتِهِ وَقَمَعَ هَوَى نَفْسِهِ فَإِنَّ هَذِهِ النَّفْسَ أَبْعَدُ شَيْءٍ مَنْزِعاً وَإِنَّهَا لَا تَزَالُ تَنْزِعُ إِلَى مَعْصِيَةٍ فِي هَوًى.[۱٦]

۱۲. همان، ج ۱، ص ٣٦٤، ح ۱۲۸۹.

۱۳. همان، ح ۱۲۹۰.

۱٤. همان، ح ۱۲۹۳.

۱۵. انسان/ ۳.

۱٦. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۷٦.

همانا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همواره می‌فرمود: «به یقین بهشت با سختیها و دوزخ با شهوتها در هم تنیده است.» و بدانید که هیچ طاعتی نیست، مگر آنکه با ناخرسندی انجام می‌شود؛ و هیچ معصیتی نیست، مگر آنکه با میل (و رغبت) انجام می‌گیرد. پس رحمت خدا بر کسی که خود را از شهوتش جدا و هوای نفسش را ریشه‌کن کند؛ برای اینکه این نفس، از خواهشهای خود بسیار دیر دست برمی‌دارد و پیوسته در پی خواهشی و معصیتی است.

به همین دلیل است که خداوند متعال می‌فرماید:

وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ [17]

و چه بسا از چیزی ناخرسند باشید، در حالی که برایتان خوب است و چه بسا چیزی را دوست داشته باشید، در حالی که برایتان بد است و خدا می‌داند و شما ناآگاهید.

مطالب بیان شده نشانگر آن است که تنظیم رفتار، از مسائل بسیار مهم در حیات انسانی است. اگر عمل تا این اندازه مهم است، اگر امکان بروز رفتارهای خوب و بد وجود دارد؛ اگر ایمان بدون عمل بی‌فایده است و اگر رفتار عصیانی همراه با لذت و رفتار طاعتی همراه با کراهت است پس باید به مسئلهٔ تنظیم رفتار، جدی نگریست و دربارهٔ آن چاره‌اندیشی کرد. اما باید دید چگونه می‌توان بر هوای نفس غلبه کرد و رفتارها را تنظیم نمود؟

عامل کنترل نفس و تنظیم رفتار

عامل تنظیم‌کنندهٔ رفتار، «تقوا» یا خویشتن‌داری است. با توجه به ماهیت ترکیبی انسان که موجب گرایش عملی او به رفتارهای خیر و شر می‌شود، چنانچه توان خویشتن‌داری داشته باشد، می‌تواند رفتارهای خویش را تنظیم کند. در حقیقت این همان چیزی است که در ادبیات دین با نام تقوا شناخته می‌شود. انسان خویشتن‌دار و باتقوا، توان بازداری از رفتارهای ناشایست و واداری به رفتارهای شایسته را دارد؛ از این رو او می‌تواند رفتارهای خود را تنظیم نماید.

البته خویشتن‌داری یا تقوا، منشأ و خاستگاهی به نام «عقل» دارد. همان‌گونه که پیش از این بیان کردیم، عقل ماهیتی شناختی و بازدارندگی دارد که بُعد شناختی‌اش علم و بُعد بازداری‌اش تقوا خوانده می‌شود. بنابراین می‌توان ادعا کرد که تئوری دین در تنظیم رفتار، «خویشتن‌داری عقلانی» است.

حال باید این پرسش را بررسی کنیم که تقوا چگونه می‌تواند موجب تنظیم رفتار شود؟

---

۱۷. بقره/ ۲۱٦.

اصول کنترل نفس و تنظیم رفتار

تقوا عنصری عملیاتی، که در عرض دیگر صفات قرار دارد و به طور مستقیم به عنوان یکی از عناصر تنظیم رفتار عمل می‌کند، نیست. بلکه تقوا، مفهومی عام و انتزاعی از مجموعه عناصری است که به تنظیم رفتار می‌پردازند. بنابراین، تقوا هرچند عامل تنظیم رفتار است، اما مفهومی عام است و یک سری نیروهای عملیاتی دارد که در موقعیتهای پیش‌آمده مداخله نموده و به خودداری و تنظیم رفتار می‌پردازند. از این امور، با نام اصول یاد می‌کنیم. پس اصول تنظیم رفتار، عناصر عملیاتی و اجرایی تقوا هستند. در ادامهٔ بحث، برخی از این امور را بررسی می‌کنیم.

اصل اول: تجربه

یکی از اصول تنظیم رفتار، تجربه‌های شخصی هستند. تجربه معنای مشخص و روشنی دارد. به آنچه در گذشته برای کسی اتفاق افتاده است و پیامد آن را چشیده باشد، تجربه گفته می‌شود. تجربهٔ پیامدها، یکی از راههای تنظیم رفتار است. این تجربه ممکن است شیرین و یا تلخ باشد. هنگامی که کسی پیامد رفتار خود را خواه شیرین و خواه تلخ تجربه نمود؛ تلاش می‌کند، رفتارهای خود را به گونه‌ای سامان دهد، که از نتایج ناگوار دور شود و پیامدهای خوشایند را به دست آورد.

نقش کنترلی و تنظیمی تجربه در روایات

تجربه، از اموری است که در دین به آن توجه شده است. پیشوایان دین، تجربه را منبعی برای دانایی و شناخت معرفی می‌کنند[۱۸] و آن را موجب تقویت عقل می‌دانند.[۱۹]تجربه، نظرات انسان را پخته می‌کند،[۲۰] سبب حُسن انتخاب می‌شود[۲۱] و رفتارهای انسان را به صواب نزدیک می‌کند.[۲۲] در حقیقت هر تجربه یک موعظه[۲۳] و

۱۸. امام علی (علیه السلام) در وصیتشان به محمد بن حنفیه: «یا بنی... فی التجارب علم مستأنف»؛ ای فرزندم ... تجربه‌ها دانشی از پیش اندوخته است؛ *کافی*، ج ۸، ص ۲۲، ح ٤.

«التجارب علم مستفاد»؛ تجربه‌ها دانش قابل استفاده‌اند؛ *غرر الحکم*، ح ۱۰۳٦.

۱۹. امام حسین (علیه السلام): «طولُ التجارب زیادةٌ فی العقل»؛ تجربه‌های طولانی، مایهٔ فزونی عقل است؛ *أعلام الدین*، ص ۲۹۸.

امام علی (علیه السلام): «العقل غریزة یزید بالعلم والتجارب»؛ عقل غریزه‌ای است که به وسیلهٔ علم و تجربه افزایش می‌یابد؛ *غرر الحکم*، ح ۱۷۱۷.

۲۰. امام علی (علیه السلام): «رأی الرجل علی قدر تجربته»؛ [درستی] نظر انسان به اندازهٔ تجربهٔ اوست؛ همان، ح ٥٤۲٦.

«أمْلَكَ النَّاسِ لِسِداد الرأی کُلُّ مُجَرَّبٍ»؛ انسانهای باتجربه، صاحب بهترین رأی هستند؛ همان، ح ۳۰٤۸.

۲۱. امام علی (علیه السلام): «ثمرةُ التجربة حسنُ الاختیارِ»؛ میوهٔ تجربه، انتخاب نیک است؛ همان، ح ٤٦۱۷.

۲۲. امام علی (علیه السلام): «من حفظ التجارب أصابت أفعالُه»؛ کسی که تجربه‌ها را نگه دارد، رفتار او به نتیجه خواهد رسید؛ همان، ح ۹۱۸۰.

۲۳. امام علی (علیه السلام) در وصیتی به محمد حنفیه: «العاقل من وعظته التجارب»؛ عاقل کسی است که تجربه‌ها او را موعظه کنند؛ *من لا یحضره الفقیه*، ج ٤، ص ۳۸۸، ح ٥۸۳٤؛ ر.ک: *غرر الحکم*، ح ۱۱۸۹ و ۳۸٦۳.

«فی کل تجربة موعظة»؛ در هر تجربه‌ای موعظه‌ای است: همان، ح ٦٤٦۰.

عاملی برای تربیت انسان می‌باشد.[۲۴] اگر تجربه‌ها نبودند، راهها تاریک[۲۵] و عاقبت امـور نامـشخص بـود.[۲۶] بـه همین دلیل، کسی که از تجربه‌ها خوب استفاده می‌کند، از آسیب‌ها نیز ایمن می‌باشد.[۲۷] رسول خدا (صـلی الله علیه و آله) در همین رابطه می‌فرماید:

لا يلْسَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَينِ؛[۲۸] مؤمن از یک سوراخ دو بار گزیده نمی‌شود.

در جریان حضرت یوسف (علیه السلام)، وقتی فرزندان حضرت یعقوب (علیه الـسلام) خواسـتند برادرشـان بنیامین را همراه خود ببرند، حضرت یعقوب (علیه السلام) در جواب آنان فرمود:

هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ [۲۹]

آیا به شما اطمینان کنم، همان‌گونه که در مورد برادرش نیز قبلاً به شما اطمینان کـرده بودم.

تجربه‌های معنوی

تمام متونی که تا کنون بررسی کردیم، تجربه را در کاربرد عام آن مورد توجه قرار داده بودند. بخش دیگری از متون، دربارهٔ تجربه‌های معنوی و نقش آنها در تنظیم رفتارهای اخلاقی است. برای مثال، در دعای محبّـین از مناجات خمس عشر آمده است:

مَنْ ذَالَّذِي ذَاقَ حَلاوَةَ عِبَادَتِکَ فَرَامَ مِنْکَ بَدَلاً وَمَنْ ذَالَّذِي آنَـسَ بِقُرْبِـکَ فَـابْتَغىٰ عَنْـکَ حِوَلاً.

کیست که شیرینی عبادتت را بچشد و از تو به سوی دیگری فرار کند و کیست که نـزد تو انس گیرد و از تو به سوی دیگری روی گرداند.

در اینجا بحث پیرامون پیامد تجربه‌هـای معنـوی اسـت. در مـواردی بـسیار، دوری از معنویـت بـه سـبب نچشیدن شیرینی عبادت و معنویت است. تجربهٔ شیرین معنوی، از عوامل مؤثر در تنظیم رفتارهای دینی است.

شبیه به این مسئله را دربارهٔ روزه داریم. خداوند، روزه را برای این قـرار داده اسـت تـا افـراد ثروتمنـد کـه همیشه همه چیز را در دسترس دارند، گرسنگی را درک کنند و در نتیجه به فقیران رحم کنند. حمزة بن محمد می‌گوید: به امام عسگری (علیه السلام) نوشتم: چرا خداونـد روزه را واجـب کـرده اسـت؟ حـضرت در جـواب فرمود:

---

۲۴. امام کاظم (علیه السلام): «کفی بالتجارب تأدیباً»؛ برای تربیت کردن، تجربه‌ها کافی هستند؛ طوسی، *أمالی*، ص ۲۰۶.

۲۵. امام علی (علیه السلام): «لو لا التجارب، عَمیت المذاهب»؛ اگر تجربه‌ها نباشند، راهها کور (و ناپیدا) می‌شوند؛ کراجکی، *کنز الفوائد*، ج ۱، ص ۳۶۸.

۲۶. امام علی (علیه السلام): «من غنی عن التجارب عمی عن العواقب»؛ کسی که از تجربه‌ها احساس بی‌نیـازی کنـد، از (درک) عاقبت امور نابینا شود؛ *غرر الحکم*، ح ۸۶۸۰.

۲۷. امام علی (علیه السلام): «من أحکم التجارب سلم من المعاطب»؛ هرکه بر اساس تجربه‌ها تصمیم بگیرد، از هلاکت در امان می‌ماند؛ همان، ح ۸۰۴۰.

۲۸. *من لا یحضره الفقیه*، ج ٤، ص ۳۷۸، ح ۵۷۸۵؛ *کافی*، ج ۲، ص ۲٤۱. در روایت دیگری در *بحار الأنوار*، ج ۱، ص ۱۳۳، بـه جای المؤمن، العاقل آمده است که می‌تواند نشان‌دهندهٔ رابطهٔ تجربه با عقل باشد.

۲۹. یوسف/ ٦٤.

لِيَجِدَ الغَنِي مَسَّ الجُوعِ فَيَحِنُّ عَلَى الْفَقِيرِ.[۳۰]
تا دارا درد گرسنگی را بچشد و بر ندار مهربانی کند.

ثمرهٔ روزه، دل‌رحم شدن انسانهاست. روزه‌دار گرسنگی را تجربه می‌کند و در نتیجه رفتار خود را تنظیم نسبت به فقیران دلسوزی خواهد کرد.

ضرورت حفظ تجربه

نکتهٔ مهمی که در روایات مربوط به تجربه وجود دارد، حفظ و استفاده از تجربه‌هاست. زندگی با تجربه آمیخته است، اما صرف وجود تجربه، برای تنظیم رفتار کافی نیست؛ بلکه باید تجربه‌ها را همواره در ذهن خود نگه داشت و از آنها استفاده کرد. بدین سبب تجربه، در رفتارهای بعدی مفید و مؤثر واقع می‌شود. به همین دلیل امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

الْعَقْلُ حِفْظُ التَّجَارِبِ؛[۳۱] خردمندی، حفظ کردن تجربه‌هاست.

و در کلام دیگری حفظ تجربه را نشانهٔ توفیق دانسته است و چنین می‌فرماید:

مِنَ التَّوْفِيقِ حِفْظُ التَّجْرِبَةِ؛[۳۲] از توفیق انسان، حفظ تجربه است.

و در کلام دیگری آن حضرت دوراندیشی را، در حفظ تجربه می‌داند:

الْحَزْمُ حِفْظُ التَّجْرِبَةِ؛[۳۳] دوراندیشی، حفظ کردن تجربه‌هاست.

نقد تجربه

هرچند تجربه عاملی برای تنظیم رفتار است، اما سؤال این است که آیا تجربهٔ پیامد می‌تواند تنها عامل تنظیم رفتار باشد؟ پاسخ منفی است. زیرا تجربهٔ بسیاری از رفتارها، خطرآفرین است، خطرهایی که جبران‌ناپذیر است. برای مثال، رانندگی با سرعت غیرمجاز در جاده‌های پُر پیچ و خم، چیزی نیست که انسان آن را تجربه کند و نتیجه‌اش را ببیند و سپس به کاهش سرعت اقدام نماید. بنابراین تجربه نمی‌تواند تنها عامل تنظیم رفتار باشد.

اصل دوم: عبرت

عبرت، عامل دیگری در تنظیم رفتار است. کسانی که از عبرت استفاده می‌کنند، رفتارشان با کسانی که به آن بی‌توجه‌اند، متفاوت است. این نشان‌دهندهٔ نقش تنظیمی عبرت است. از این رو به این مفهوم در متون دینی بسیار توجه شده است. آیات و روایات فراوانی دربارهٔ آن وجود دارد که در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

---

۳۰. *کافی*، ج ٤، ص ۱۸۱، ح ٦؛ ر.ک: *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، ص ۷۳، ح ۱۷٦۸؛ صدوق، *أمالی*، ص ۹۷.

۳۱. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۳۱؛ *غرر الحکم*، ح ٦۷۳. در کلام دیگری از حضرت چنین نقل شده است: «حفظ التجارب رأس العقل»؛ حفظ کردن تجربه‌ها در رأس عقل است: همان، ح ٤۹۱٦.

۳۲. *نهج البلاغه*، حکمت ۲۱۱.

۳۳. *غرر الحکم*، ح ۹٦۱.

دانشمندان نیز بر اساس نقدی که بر نظریهٔ «تجربهٔ پیامد» مطرح شده است، از انحصار و تعمیم آن کاسته و نظریهٔ «پیامدهای تجربه‌شده» را مطرح کرده‌اند. بر اساس این نظریه، پیامدهای تجربه‌شده توسط دیگران، عاملی برای تنظیم رفتار است. بنابراین، لازم نیست هر فرد خود همه چیز را تجربه کند، بلکه می‌تواند از تجربهٔ دیگران استفاده کند و از نتایج آن، در تنظیم رفتارهای خود بهره‌مند شود.

معنای عبرت

عبرت در لغت

عبرت در لغت به معنای حرکت و گذر از چیزی به چیز دیگر است. خلیل و ابن‌فارس بـه همـین معنـا تـصریح کرده‌اند.[۳٤] برخی همانند زبیدی در *تاج العروس* و راغب در *مفردات*، عبرت را حالتی مـی‌داننـد کـه انـسان بـه وسیلهٔ آن از شناخت آنچه مشاهده می‌شود، به شناخت آنچه مشاهده نمی‌شـود، مـی‌رسـد.[۳٥] همچنـین راغـب تصریح می‌کند که ریشهٔ عبرت، گذر از حالی به حال دیگر اسـت.[۳٦] ابـن‌اثیـر نیـز در تعریـف عبـرت، از تعبیـر «استدلال به چیزی برای چیز دیگر» استفاده کرده است.[۳۷]

عبرت در اصطلاح

اما در تعریف اصطلاحی، کفوی عبرت را عبارت از: «دقت در حقایق اشیا و جهات دلالت آن برای شناخت چیز دیگری از همان جنس» و «قیاس ناپیدا بر پیدا» می‌داند.[۳۸] مناوی نیز عبرت را عبارت از مترتب کردن حکمی بر چیزی می‌داند و از برخی نیز نقل کرده که عبرت، گذر کردن از دنیا به آخرت و از دانـش پـست بـه دانـش برتر است.[۳۹] جرجانی در تعریف عبرت، به بیان مصادیق آن پرداخته و معتقد اسـت کـه عبـرت گـرفتن یعنـی اینکه، انسان دنیا را برای نابودی اهل آن را برای مردن، و آبادانی آن را برای خراب شدن ببیند. به تعبیر برخی دیگر، عبرت گرفتن یعنی، از دیدن نابودی اجزای دنیا، به نابودی کلّ آن رسیدن است.[٤٠]

همان‌گونه که از تعریفهای یادشده معلوم شد، موضوع عبرت عام است و اختصاص به سرگذشت پیـشینیان ندارد. حال از دیدگاه متون دینی معنا و مفهوم عبرت را بررسی می‌کنیم.

---

۳٤. ابن‌فارس: «العین والباء والراء، أصل صحیح واحد یدلّ علی النفـوذ والمـضی»: *معجـم مقـاييس اللغـه*، ج ٤، ص ۲۰۷؛ ر.ک: *العین*، ج ۲، ص ۱۲۹.

۳٥. ر.ک: *تاج العروس*، ج ۳، ص ۳۸۷؛ *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، ص ۳۲۰.

۳٦. ر.ک: همان، ص ۳۲۰.

۳۷. ابن‌أثیر: «هی کالموعظة مما یتعظ به الإنسان ویعمل به ویعتبر لیستدلّ به علی غیره»: *النهایه*، ج ۳، ص ۱۷۱.

۳۸. «الاعتبار هو النظر فی حقائق الأشیاء وجهات دلالتها لیعرف بالنظر فیها شیء آخر مـن جنـسها. وقیـل: الاعتبـار هـو التـدبر وقیاس ما غاب علی ما ظهر»: *الکلیات*، ص ۱٤۷.

۳۹. مناوی: «العبرة والاعتبار: الاتعاظ، ویکون بمعنی الاعتداد بالشیء فی ترتیب الحکم. وقال بعضهم: الاعتبار المجاورة من عدوة دنیا إلی عدوة القصوی، ومن علم أدنی إلی علم أعلی»: *التوقیف علی مهمات التعاریف*، ص ۲۳٥.

٤۰. جرجانی: «الاعتبار أن یری الدنیا للفناء، والعاملین فیها للموت، وعمرانها للخراب. وقیل: الاعتبار اسم من المعتبرة، وهی رؤیـة فناء الدنیا کلها باستعمال النظر فی فناء جزئها»: *کتاب التعاریف*، ص ۳۰.

عبرت در متون

متون دینی در چندین قلمرو عبرت را به کار برده‌اند که بررسی آنها، می‌تواند مفهوم عبرت را روشن سازد. این قلمروها عبارت‌اند از:

الف) سرگذشتها

یکی از مواردی که عبرت در آن به کار رفته، سرگذشت افراد است. این سرگذشت ممکن است به زمان حال، و ممکن است به گذشته مربوط باشد. قرآن کریم دربارهٔ گروه نخست چنین می‌فرماید:

قَدْ كانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتا فِئَةٌ تُقاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشاءُ إِنَّ فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصارِ [۴۱]

قطعاً در برخورد میان دو گروه، برای شما نشانه‌ای [و درس عبرتی] بود. گروهی در راه خدا می‌جنگیدند، و دیگر [گروه] کافر بودند که آنان [مؤمنان] را به چشم، دو برابر خود می‌دیدند؛ و خدا هرکه را بخواهد به یاری خود تأیید می‌کند، به یقین در این [ماجرا] برای صاحبان بینش عبرتی است.

و اما دربارهٔ گروه دوم می‌فرماید:

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ دِيارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ ما ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّا نِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ [۴۲]

اوست کسی که، از میان اهل کتاب، کسانی را که کُفر ورزیدند در نخستین اخراج [از مدینه] بیرون کرد. گمان نمی‌کردید که بیرون روند و خودشان گمان داشتند که دژهایشان در برابر خدا مانع آنها خواهد بود، و[لی] خدا از آنجایی که تصوّر نمی‌کردند بر آنان درآمد و در دلهایشان بیم افکند، [به طوری که] خود به دست خود و دست مؤمنان خانه‌های خود را خراب می‌کردند. پس ای صاحبان خرد، عبرت گیرید.

همچنین خداوند متعال در آیهٔ دیگری می‌فرماید:

لَقَدْ كانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِى الْأَلْبَابِ [۴۳]

به راستی در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی است.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز در این‌باره می‌فرماید:

اعْتَبِرُوا فَقَدْ خَلَتِ الْمَثُلَاتُ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ.[۴۴]

عبرت گیرید، که در میان پیشینیان شما درسهای عبرت است.

امام علی (علیه السلام) نیز می‌فرماید:

---

۴۱. آل عمران/ ۱۳.

۴۲. حشر/ ۲.

۴۳. یوسف/ ۱۱۱.

۴۴. *بحار الأنوار*، ج ۷۷، ص ۱۷۱.

فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللّهِ بِإِبْلِيسَ إِذْ أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَجَهْدَهُ الْجَهِيدَ وَكَانَ قَدْ عَبَدَ اللّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ ... .[45]

پس، از آنچه خدا به شیطان کرد پند گیرید، که کردار درازمدت او را باطل گرداند و کوشش فراوان او بی‌ثمر ماند. او شش هزار سال با پرستش خدا زیست.

ب) آفرینش

دومین قلمرو عبرت، خلقت و پدیده‌های هستی است. بر اساس این بخش از متون، چگونگی آفرینش نیز می‌تواند مایهٔ عبرت باشد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَاللّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ * وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِه مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَناً خَالِصاً سَائِغاً لِّلشَّارِبِينَ * وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ[46]

و خدا از آسمان، آبی فرود آورد و با آن زمین را پس از پژمردنش زنده گردانید، قطعاً در این [امر] برای مردمی که شنوایی دارند نشانه‌ای است. و در دامها به یقین برای شما عبرتی است: از آنچه در [لابه‌لای] شکم آنهاست، از میان سرگین و خون، شیری ناب به شما می‌نوشانیم که برای نوشندگان گواراست. و از میوهٔ درختان خرما و انگور، بادهٔ مستی‌بخش و خوراکی نیکو برای خود می‌گیرید. همانا در این[ها] برای مردمی که تعقّل می‌کنند نشانه‌ای است.

و در آیهٔ دیگری می‌فرماید:

يُقَلِّبُ اللَّهُ الَّيلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي الْأَبْصَارِ[47]

خداست که شب و روز را با هم جابه‌جا می‌کند. قطعاً در این [تبدیل] برای خردورزان [درس] عبرتی است.

امام علی (علیه السلام) نیز در این‌باره می‌فرماید:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً لِتَعْتَبِرُوا بِهِ وَتَتَوَصَّلُوا بِهِ إِلىٰ رِضْوَانِهِ وَتَتَوَقَّوا بِهِ مِنْ عَذَابِ نيرانِهِ.[48]

اوست که همهٔ آنچه را در زمین است برای شما آفرید، تا آن را مایهٔ عبرت خود سازید و به کمک آن به رضوان او دست یابید و از عذاب آتش او در امان مانید.

همچنین آن حضرت در کلام دیگری می‌فرماید:

إِنَّمَا يَنْظُرُ الْمُؤْمِنُ إِلَى الدُّنْيا بِعَينِ الاِعْتِبَارِ.[49]

و همانا مرد باایمان به جهان به دیدهٔ عبرت می‌نگرد.

---

۴۵. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۹۲.

۴۶. نحل/ ۶۷ ـ ۶۵؛ ر.ک: مؤمنون/ ۲۱.

۴۷. نور/ ۴۴.

۴۸. *بحار الأنوار*، ج ۳، ص ۴۰.

۴۹. *نهج البلاغه*، حکمت ۳۶۷.

مطالب بیان شده، نشانگر آن است که عبرت فقط مخصوص پیامدهای تجربه‌شده توسط افراد دیگر نیست؛ بلکه هر آنچه در آفرینش رخ می‌دهد، می‌تواند موضوع عبرت باشد. بنابراین عبرت به معنای گذر از چیزی به چیز دیگری است. اگر انسان آنچه را که وجود دارد، پلی برای رسیدن به مراتب بالاتر قرار دهد و از آن بگذرد، عبرت نامیده می‌شود.

توسعه و تکمیل خانوادهٔ حدیثی عبرت

از مجموع آیات و روایات این موضوع و تحلیل مفهومی آنها، روشن می‌شود که هر جا سخن از آیه و نشانه به میان آمده، مراد عبرت بوده است. از این گذشته، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در تفسیر یکی از آیات تصریح کرده‌اند که مراد از «آیه» عبرت است.[۵۰] از این رو متونی که با این ادبیات بیان شده‌اند، در موضوع عبرت قرار می‌گیرند و محقق باید به جستجوی دوباره بپردازد و خانوادهٔ حدیث را تکمیل نماید. برای نمونه، خداوند متعال در جریان غرق شدن فرعون و نیروهایش می‌فرماید:

فَالْيوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً [۵۱]

امروز بدنت را نجات می‌دهیم تا برای آیندگان نشانه‌ای باشد.

همچنین، نشانه فقط محدود به سرگذشت پیشینیان نیست، بلکه هر آنچه را که در هستی وجود دارد، در برمی‌گیرد؛ زیرا موضوع عبرت عام است. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ الَّيلِ وَالنَّهارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَينَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ لَآياتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ [۵۲]

راستی که در آفرینش آسمانها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، و کِشتی‌هایی که در دریا روان‌اند، با آنچه به مردم سود می‌رساند، و [همچنین] آبی که خدا از آسمان فرو فرستاده، و با آن، زمین را پس از مُردنش زنده گردانیده و در آن هر گونه جُنبنده‌ای پراکنده کرده، و [نیز در] گردانیدن بادها، و ابری که میان آسمان و زمین آرمیده است، برای گروهی که می‌اندیشند، در واقع نشانه‌هایی [گویا] وجود دارد.

و در جای دیگر چنین آمده است:

وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيلَ وَالنَّهارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ [۵۳]

و شب و روز و خورشید و ماه را برای شما رام گردانید و ستارگان به فرمان او مُسخّر شده‌اند. مسلّم است، در این [امور] برای مردمی که تعقّل می‌کنند نشانه‌هاست.

---

۵۰. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در تفسیر آیهٔ إِنَّ فِی ذلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذابَ الْآخِرَةِ : « إِنَّ فِی ذلِكَ ... أی فیما نزل بالأمم السابقة ... لَآيَةً ... أی لعبرةً لِّمَنْ خَافَ عَذابَ الْآخِرَةِ»: *بحار الأنوار*، ج ۷۰، ص ۳۳٦.

۵۱. یونس/ ۹۲.

۵۲. بقره/ ١٦٤.

۵۳. نحل/ ۱۲.

همچنین متونی که انسان را دعوت به سیر در زمین و اطلاع از سرنوشت پیشینیان و آیات الهی دعوت می‌نماید نیز در این خانواده قرار دارند، بدون اینکه واژهٔ عبرت در آنها باشد. خداوند متعال نیز چنین می‌فرماید:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيفَ كانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ [٥٤]

بگو در زمین حرکت کنید، سپس بنگرید که عاقبت تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است.

و در آیهٔ دیگری انسان را به سیر در زمین برای شناخت آفرینش دعوت نموده است:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [٥٥]

بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه آفرینش را آغاز کرده است؛ سپس [باز] خداست که نشئهٔ آخرت را پدید می‌آورد؛ خداست که بر هر چیزی تواناست.

بنابراین، بر اساس تحلیل مفهوم عبرت، موارد دیگری از متون وارد خانوادهٔ حدیث می‌شوند.

نقش کنترلی و تنظیمی عبرت

عبرت‌آموزی از آنچه مایهٔ عبرت است، موجب برانگیخته شدن تقوا و خویشتن‌داری می‌شود و از این راه، رفتارهای انسان را تنظیم می‌کند. امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

ذِمَّتِي بِمَا أَقُولُ رَهِينَةٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ إِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبَرُ عَمَّا بَينَ يَدَيهِ مِنَ الْمَثُلَاتِ حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ.[٥٦]

ذمه‌ام در گرو آن چیزی است که می‌گویم و من آن را تضمین می‌کنم؛ هر کس با دیدهٔ عبرت به آنچه پیش روی اوست نگاه کند، تقوا او را از درافتادن در شبهات، نگاه می‌دارد.

امام علی (علیه السلام) در نامه‌ای به اسود بن قصبه، نقش تنظیمی عبرت را این‌گونه بیان می‌فرماید:

مَنْ لَمْ يَنْتَفع بِمَا وَعَظَ لم يَحذَر ما هو غابِر ... فَاعتَبِر بِما مَضى تَحذَر ما بَقى.[٥٧]

کسی که از موعظه‌ها سود نبرد، از آنچه می‌آید برحذر نباشد ... پس، از گذشته عبرت گیر تا آینده را برحذر داری.

همچنین آن حضرت در نامه‌ای به معاویه چنین می‌نویسد:

لَوِ اعْتَبَرْتَ بِمَا مَضَى حَفِظْتَ مَا بَقِي.[٥٨]

اگر از گذشته عبرت گیری، آینده را نگه داشته‌ای.

---

٥٤. انعام/ ١١.

٥٥. عنکبوت/ ٢٠.

٥٦. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ١٦.

٥٧. *بحار الأنوار*، ج ٣٢، ص ٤٠١.

٥٨. *نهج البلاغه*، نامهٔ ٤٩؛ *بحار الأنوار*، ج ٣٣، ص ٤٨٣، ح ٦٨٨.

چکیده

- ✓ تنظیم رفتار در مباحث اخلاقی، به معنی ساماندهی رفتارها، انگیزه‌ها و نیازها در جهت کمال انسانی است؛ که شامل انجام کارها و رفتارهای نیک، ترک کارهای زشت و همچنین اصلاح و تغیر رفتارهای ناشایست است.
- ✓ ماهیت انسان و نقش عمل در زندگی انسان، ضرورت تنظیم رفتار را تبیین می‌کند.
- ✓ تقوا یا خویشتن‌داری، عامل تنظیم‌کنندهٔ رفتار است، که منشأ آن عقل است. همچنین عقل ماهیتی معرفتی و بازدارندگی دارد، که بُعد شناختی‌اش **علم** و بُعد بازدارندگی‌اش **تقوا** خوانده می‌شود.
- ✓ برای کنترل نفس و تنظیم رفتار، اصولی وجود دارد که عناصر عملیاتی و اجرایی تقوا به شمار می‌آیند.
- ✓ یکی از اصول کنترل نفسْ تجربه است، که بر آنچه در گذشته برای کسی اتفاق افتاده و نتیجهٔ آن را دیده است، اطلاق می‌شود.
- ✓ آنچه در تجربه مهم است، ضرورت حفظ تجربه است. زیرا صِرف وجود تجربه، برای تنظیم رفتار کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید تجربه‌ها را حفظ و از آن استفاده کرد.
- ✓ بر تجربه نقدی وارد است. زیرا تجربهٔ بسیاری از رفتارها خطرآفرین است و باید به این نکته توجه داشت که برخی خطرها جبران‌ناپذیرند. بنابراین نمی‌توان تجربه را تنها عامل تنظیم رفتار دانست.
- ✓ دومین اصل عبرت، همان تجربهٔ پیامد است، که به معنای گذر از چیزی به چیز دیگر است. موضوع این اصل رخدادهای موجود در آفرینش است.
- ✓ از مجموع آیات و روایات این موضوع و تحلیل مفهومی آنها، روشن می‌شود که هر جا سخن از آیه و نشانه به میان آمده، مراد عبرت بوده است. بنابراین، بر اساس تحلیل مفهوم عبرت، موارد دیگری از متون وارد خانوادهٔ حدیثی آن می‌شوند.
- ✓ عبرت نقش کنترلی و تنظیمی داشته است و موجب برانگیخته شدن تقوا می‌شود و از این راه، رفتارهای انسان را تنظیم می‌کند.

بسم الله الرحمن الرحيم

فقه الحديث ۱

جلسهٔ هشتم

حجت الاسلام عباس پسندیده

۳ـ حزم

اهداف درس

آشنایی با:

✓ مفهوم و جایگاه حزم در حوزهٔ اخلاق اسلامی؛

✓ نقش تنظیمی و کنترلی حزم در رفتار انسان؛

✓ بیان مفاهیمی چند پیرامون حزم.

مروری بر مباحث پیشین

در درس گذشته منظور از کنترل نفس و تنظیم رفتار را از زبان دین بیان کردیم. پس از تبیین موضوع، ضرورت آن را برنمودیم. در پایان، اصول کنترل‌کنندهٔ نفس و تنظیم رفتار را برشمردیم. و دو نمونه از آنها، که عبرت و تجربه، را شرح دادیم. همچنین فرآیند و نحوهٔ اثرگذاری آنها را در رفتار انسان نشان دادیم. در این درس به یکی دیگر از اصول کنترل نفس، به نام **حزم** می‌پردازیم.

حزم

تعریف حزم

حزم در لغت به معنای جمع کردن و محکم بستن چیزی است. در زبان عرب «حزامة» به طنابی گفته می‌شود که دسته‌ای هیزم را با آن می‌بندند. ابن‌فارس با اشاره به معنای لغوی حزم، به تعریف آن در حوزهٔ اندیشه می‌پردازد و می‌نویسد:

الحاءُ والزاءُ والمیمُ، أصْلٌ واحِدٌ وَهُوَ شَدُّ الشَّيءِ وَجَمْعُهُ... فَالْحَزْمُ جَوْدَةُ الرَّأيِ وَكَذلِک الحِزامَةُ وَذَلِک اِجْتِماعُه وَألّا یَکونَ مُضْطَرِباً وَمُنْتَشِراً.[1]

«حاء» و «زاء» و «میم»، یک اصل دارد و آن محکم بستن و جمع کردن چیزی است.... پس حزم، اندیشهٔ ناب است و چنین است «حزامة». و این به معنی جمع بودن و مضطرب و پراکنده نبودن است.

ابن‌منظور، ابن‌اثیر و طریحی نیز در معنی حزم گفته‌اند:

الحَزْمُ ضَبْطُ الرَّجُلِ أمْرَهُ وَالحَذَرُ مِنْ فَواتِه.[2]

حزم، آن است که انسان امور خود را حفظ کند و از پراکنده شدن آن جلوگیری نماید.

---

۱. *معجم مقاییس اللغه*، ج ۲، ص ۵۳.

۲. *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۱۳۱؛ *النهایه*، ج ۲، ص ۳٦٤؛ *مجمع البحرین*، ج ۱، ص ۳۹۷.

بنابراین، حزم به معنی استواراندیشی و اندیشهٔ ناب و منسجم دربارهٔ چیزی است.

مفهوم حزم در روایات

دسته‌ای از روایاتی که پیرامون موضوع حزم در منابع روایی آمده است، متون تفسیری است. این روایات، ادبیات تفسیری دارد که در مقام توضیح و تبیین مفهوم حزم برای مخاطب بیان شده‌اند.این روایات به شرح زیر است:

۱ـ رسول خدا (صلَّی الله علیه و آله) در تفسیر حزم، از مشورت با صاحب‌نظران و پیروی کردن از آنان یاد نموده‌اند. امام باقر (علیه السلام) می‌فرمایند:

قِیلَ لِرَسُولِ اللهِ (صلَّی الله علیه و آله) مَا الحَزْمُ؟ قَالَ: مُشَاوِرَةُ ذَوِی الرَّأیِ واتِّباعُهُم.[۳]

به رسول خدا (صلَّی الله علیه و آله) گفته شد، حزم چیست؟ فرمود: مشورت با صاحب‌نظران و پیروی کردن از آنها.

۲ـ امام علی (علیه السلام) تحمل غصه‌ها تا زمان فرا رسیدن فرصت را حزم دانسته‌اند. ایشان می‌فرمایند:

الحَزْمُ تَجَرُّعُ الغُصَّةِ حَتَّی تُمْکِنَ الفُرْصَةُ.[٤]

حزم، نوشیدن اندوهها تا فرا رسیدن فرصت است.

۳ـ ایشان همچنین بررسی آینده و مشورت با خردمندان را نیز به عنوان حزم معرفی می‌کنند:

الحَزْمُ النَّظَرُ فِي الْعَوَاقِبِ وَمُشٰاوِرَةُ ذَوِی العُقُولِ.[٥]

حزم، نگاه در عاقبتها و مشورت با خردمندان است.

٤ـ امام صادق (علیه السلام) نیز به مسئلهٔ عاقبت می‌پردازند و می‌فرمایند:

لَیسَ بِحَازِمٍ مَنْ لَمْ یَنْظُرْ فِي العَواقِبِ.[٦]

اهل حزم نیست کسی که در عاقبت امور نیندیشد.

٥ـ امام حسن مجتبی (علیه السلام) در تفسیر حزم به دو نکتهٔ مهم اشاره می‌فرمایند: یکی انتظار فرصت و دیگری شتاب هنگام امکان. روزی امام علی (علیه السلام) از فرزندشان مفهوم اموری را می‌پرسیدند که از جملهٔ آنها حزم بود. امام حسن (علیه السلام) در پاسخ فرمود:

أنْ تَنْتَظِرَ فُرْصَتَکَ وَتُعاجِلَ مَا أمْکَنَکَ.[۷]

اینکه منتظر فرصت باشی و چون به دست آمد، بشتابی.

٦ـ امام حسن مجتبی (علیه السلام) در حدیث دیگری حزم را حِراست از خود معرفی می‌کنند و می‌فرمایند:

الاِحْتِراسُ مِنَ النّاسِ بِسُوءِ الظَّنِّ هُوَ الحَزْمُ.[۸]

---

۳. *محاسن*، ج ۲، ص ٤۳٥، ح ۲٥۰۸. در این رابطه متون دیگری نیز وجود دارد. ر.ک: *أعلام الدین*، ص ۲۹٤؛ *تحف العقول*، ص ۳۹.

٤. *غرر الحکم*، ح ۱۷٥۹.

٥. همان، ح ۱۹۱٥.

٦. طوسی، *أمالی*، ص ۳۰۷.

۷. *معانی الأخبار*، ص ٤۰۱، ح ٦۲.

۸. *بحار الأنوار*، ج ۷۸، ص ۱۱٥، ح ۱۰.

به وسیلهٔ بدبینی، خود را از مردم دور نگه داشتن، همان حزم است.

مراد این حدیث این است که نباید به کسی اطمینان صد در صد داشت؛ زیرا با این کار زمینهٔ استفادهٔ نادرست را فراهم می‌کنیم و آیندهٔ خود را به خطر می‌اندازیم. از این رو، لازم است کمی نسبت به دیگران حساس باشیم و با دقت بیشتری با مردم رابطه داشته باشیم. البته این مسئله به معنای اطمینان نداشتن صد در صد نیست، هرچند اطمینان صد در صد هم وجود ندارد.

برخی از متون، به جای تفسیر حزم، شخصِ دارای حزم (حازم) را تفسیر کرده‌اند و گفته‌اند که مطالعهٔ آنها نیز در شناخت مفهوم حزم مؤثر است. ما در اینجا به دو نمونه از این روایات بسنده می‌کنیم:

۱ـ در جمله‌ای که به امام علی (علیه السلام) منسوب است، ایشان غافل نشدن از تلاش برای آینده و چاره‌اندیشی هنگام مواجهه با حوادث را مهم‌ترین ویژگیهای شخص حازم معرفی کرده‌اند:

الحازِمُ مَنْ لا يَشْغُلُهُ البَطَرُ بِالنِّعْمَةِ عَنِ العَمَلِ لِلْعاقِبَةِ، وَالْهَمُّ بِالحَادِثَةِ عَنِ الحِيلَةِ لِدَفْعِها.[۹]

حازم کسی است که خوشگذرانی در حال نعمت، او را از تلاش برای عاقبت، و اندوه یک حادثه، او را از چاره‌اندیشی برای برطرف کردن آن بازندارد.

۲ـ ایشان در حدیث دیگری صبر و نگاه به عاقبت را مهم‌ترین ویژگی فرد حازم معرفی کرده‌اند:

أَحْزَمُ النّاسِ مَنْ كانَ الصَّبْرُ وَ النَّظَرُ فِي العَواقِبِ شِعارُه وَدِثارُه.[۱۰]

حازم‌ترین مردم کسی است که صبر و نگاه به عاقبت لباس او باشد.

جمع‌بندی

روایات یادشده از امور زیر در تفسیر حزم یاد کرده‌اند:

الف) مشورت پیش از عمل و پیروی از نظر صاحب‌نظران؛

ب) صبر و انتظار فرصت و اقدام هنگام امکان؛

ج) دوراندیشی و نگاه به آینده (عاقبت) پیش از عمل؛

د) حراست خود از آسیب دیگران به وسیلهٔ بدگمانی؛

ه) غافل نشدن از تلاش برای آینده و چاره‌اندیشی برای حوادث.

نتیجهٔ حاصل از بررسی موارد فوق نشان می‌دهد که این موارد یک نقطهٔ محوری و یک سِری مصادیق دارند. نقطهٔ محوری آن مسئلهٔ «آینده» و به تعبیر بهتر «عاقبت» است. از روایات چنین برمی‌آید که فرد حازم به آینده نگاه می‌کند و عاقبت امور را پیش از هر اقدامی بررسی می‌کند و گامهای خود را بر اساس تأمین آینده، تنظیم می‌کند. بنابراین، حزم همان دوراندیشی، پیش‌بینی و آینده‌نگری است و حازم کسی است که به جای حال، با ژرف‌اندیشی و نگاهی وسیع‌تر به آینده و دوردست‌ها نظر می‌کند و پیامدهای رفتار خود را پیش‌بینی و رفتار و برنامهٔ زندگی‌اش را هوشمندانه تنظیم می‌کند.

بر این اساس، مصادیق یادشده نیز به خوبی بر همین مبنا تحلیل می‌شوند. هدف از مشورت سنجیدن جوانب مختلف یک مسئله است، تا انسان به گونه‌ای اقدام کند که نه تنها از پیامدهای منفی ایمن باشد، بلکه فواید و منافع کافی را نیز در آینده به دست آورد.

---

۹. ابن أبی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۲۰، ص ۳۴۳، ح ۹۴۲.

۱۰. *غرر الحکم*، ح ۳۲۷۵.

صبر و انتظار نیز همین‌گونه است؛ بی‌صبری و ناتوانی در انتظار کشیدن، که نتیجه‌اش اقدام زودهنگام است، موجب از دست دادن فرصت و آینده می‌گردد. همچنین سکون و اقدام نکردن، هنگام به دست آمدن فرصت نیز موجب از دست دادن آینده می‌شود.

حراست از خود نیز یک اقدام دوراندیشانه است. اطمینان مطلق به همهٔ افراد، موجب غفلت از بداندیشی‌های احتمالی آنان و در نتیجه بروز زیانهایی گاه جبران‌ناپذیر در آینده می‌شود. لذا دوراندیشی ایجاب می‌کند که انسان با بدگمانی، هر مسئله‌ای را به دقت بررسی کند و بر اساس نتایج آن تصمیم بگیرد و رفتار خود را اصلاح کند.

تلاش برای آینده نیز در همین راستا قابل تحلیل است. دوراندیشی اقتضا می‌کند که انسان نه تنها خود را به لذتهای زودگذر مشغول نکند، بلکه برای آینده‌ای پایدار تلاش کند تا عاقبتی نیک و جاویدان را برای خود رقم زند.

بنابراین، روشن است که حزم به معنی دوراندیشی یا به تعبیری عاقبت‌اندیشی است. پس می‌توان نتیجه گرفت که آنچه موجب برانگیختن حزم در وجود انسان می‌گردد، پیامدهای مثبت یا منفی رفتار است. وقتی انسان از پیامد مثبت رفتاری آگاه شود، به انجام آن برانگیخته می‌شود، حتی اگر مخالف هوای نفس باشد. همچنین وقتی انسان از پیامد ناگوار یک رفتار آگاه شود، به ترک آن برانگیخته می‌شود، هرچند مطابق میل و هوس او باشد. در حقیقت این برانگیختگی، که ریشه در حزم دارد، مهار نفس و تصحیح و تنظیم رفتار را موجب می‌شود.

نقش کنترلی و تنظیمی حزم

برای تبیین نقش حزم در کنترل و تنظیم رفتار دو حوزه را باید مورد توجه قرار دهیم:

۱ـ ویژگی رفتار؛

۲ـ ویژگی انسان.

الف) ویژگی رفتار

رفتار انسان دو ویژگی دارد: از یک سو دارای دو بعد «فعل حال» و «پیامد آینده» است و از سوی دیگر شیرین یا تلخ است. رفتارهای بشر در زمان حال انجام می‌شوند، اما پایان نمی‌پذیرند بلکه عاقبت و پیامدهایی دارند که در آینده نمایان خواهد شد. امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ اصل عاقبت‌داری رفتارها می‌فرمایند:

إعْلَمْ أنَّ لِلْأمُورِ أوَاخِرَ فَاحْذَرِ العَواقِبَ.[۱۱]

بدان که کارها عاقبتی دارند، پس از عاقبتها بپرهیز.

از سوی دیگر، معمولاً شیرینی حال، تلخی آینده و تلخی حال، شیرینی آینده را در پی دارد. رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) در این‌باره می‌فرمایند:

---

۱۱. *تحف العقول*، ص ۲۷۰.

لَمَّا خَلَقَ اللهُ الجَنَّةَ وَالنَّارَ أرْسَلَ جِبْرئيلَ إلَی الجَنَّةِ، فَقَالَ: انْظُرْ إلَيها وَإلیٰ مَا أعْدَدْتُ لِأهْلِهَا فِيهَا.
قَالَ: فَجَاءَها فَنَظَرَ إلَيها وَإلیٰ ما أعَدَّ اللهُ لِأهْلِها فِيها، قَالَ: فَرَجَعَ إلَيـهِ، قـال: فَوَعِزَّتِـک لا يسْمَعُ بِها أحَدٌ إلّا دَخَلَها.
فأمَرَ بِها فَحُفَّتْ بِالمَكارِهِ، فَقَالَ إرْجِعْ إلَيها فَانْظُرْ إلَيها وَإلیٰ ما أعْدَدْتُ لأهْلِها فِيها.
قَالَ: فَرَجَعَ إلَيها فَإذا هِي قَدْ حُفَّتْ بِالمَكارِهِ، فَرَجَعَ إلَيهِ، فَقَالَ: وَعِزَّتِـک لَقَـدْ خِفْـتُ أنْ لا يدْخُلَهَا أحَدٌ.
قَالَ: إذْهَبْ إلَی النَّارِ فَانْظُرْ إلَيها وَإلیٰ ما أعْدَدْتُ لأهْلِها فِيهـا، فَـإذا هِـي يركَـبُ بَعْـضُها بَعْضاً، فَرَجَعَ إلَيهِ، فَقَالَ: وَعِزَّتِک لا يسْمَعُ بِهَا أحَدٌ فيدْخُلَهَا.
فأمَرَ بِها فَحُفَّتْ بِالشَّهَوات، فَقَالَ: ارْجِعْ إلَيهَا.
فَرَجَعَ إلَيها، فَقَالَ: وَعِزَّتِک لَقَدْ خَشِيتُ أنْ لا ينْجُوَ مِنْهَا أحَدٌ إلّا دَخَلها.[۱۲]

وقتی خداوند متعال، بهشت و دوزخ را آفرید، جبرئیل را به سوی بهشت فرسـتاد و بـه او فرمود: به آن و نعمتهایی که برای اهل آن آماده کرده‌ام، بنگر.
فرمود: (جبرئیل) آمد و به بهشت و آنچه خداوند برای اهل آن آمـاده نمـوده بـود، نگـاه کرد. فرمود: سپس برگشت و گفت: به عزتت سوگند هیچ کس وصف آن را نشنود، مگر آن که وارد آن می‌شود.
خداوند فرمان داد و آن را با سختیها درآمیخت، سپس فرمود: به سوی آن بـازگرد و بـه آن و آنچه برای اهل آن آماده کرده‌ام، بنگر.
فرمود: (جبرئیل) بازگشت و ناگاه آن را آمیخته با سـختیها دیـد. بازگـشت و گفـت: بـه عزتت سوگند از آن ترس دارم که هیچ کس وارد آن نشود.
فرمود: به سمت دوزخ رو و به آن و آنچه برای اهلش آماده کرده‌ام، بنگر. آن را در حالی دید که امواج آتش آن بر یکدیگر می‌غلطید، پس بازگشت و گفت: هیچ کس نیست که وصف آن را بشنود و داخل آن شود.
خداوند فرمان داد و دوزخ با شهوات آمیخته شد و سپس فرمود: به سوی دوزخ بازگرد.
جبرئیل بازگشت و سپس گفت: به عزتت سوگند از آن ترسم که هیچ کس از آن نجـات نیابد و همه داخل آن شوند.

امام علی (علیه السلام) نیز با استناد به کلامی از رسول خدا (صلّی الله علیه و آله)، در این‌باره می‌فرمایند:

إنَّ رَسُولَ اللهِ (صلّى الله عليه و آله) كان يَقُـولُ: «إنَّ الجَنَّـةَ حُفَّـتْ بِالْمَكـارِهِ، وَإنَّ النَّـارَ حُفَّتْ بِالشَّهَواتِ.» وَاعْلَموا أنَّه ما مِنْ طاعَةِ اللهِ شَيءٌ إلّا يَأتِي فِي كرهٍ، وَمَا مِنْ مَعْصِيَةِ اللهِ شَيءٌ إلا يَأتِي فِي شَهْوَةٍ.[۱۳]

همانا رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) همواره می‌فرمود: «بی‌گمان بهشت با سختیها در هم پیچیده است و دوزخ با لذتها.» و آگاه باشید که هیچ طاعت الهی نیست مگر اینکـه

۱۲. *سنن ترمذی*، ج ٤، ص ۹۷.
۱۳. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۷٦.

در سختی می‌آید، و هیچ نافرمانی الهی نیست مگـر اینکـه بـه دنبـال خواسـت انـسان می‌آید.

تردیدی نیست که طاعت، پیامد مثبت دارد و معصیت، پیامد منفی. اما انجام طاعت به ظاهر سخت و انجام معصیت، سهل است.

ب) ویژگی انسان

«عجله» یکی از ویژگیهای مهم انسان است که نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین نقش کنترلـی و تنظیمـی حـزم دارد. قرآن کریم در دو مورد به صورت صریح به آن پرداخته است: در یک مورد صحبت از کـسانی اسـت کـه دین را انکار می‌کنند و نسبت به نزول عذاب شتاب دارند. خداوند متعال در بررسی این پدیده به ریشهٔ آن، کـه «شتابزدگی» انسان است، اشاره می‌فرماید؛ به بیان دیگر، شـتابزدگی از ویژگیهـای انـسان اسـت کـه یکـی از مصادیق آن شتاب در دیدن عذاب است.[۱٤] در مورد دوم، از شتابزدگی و پیامد آن سخن به میان آمده است که انسان بر اساس آن به خوب و بد امور نمی‌اندیشد، بلکه به شتاب خواسته‌هایش را می‌طلبد.[۱٥]

لغت‌شناسان عجله را به شتابزدگی در کارها، که مخالف کندی است، معنا کرده‌اند.[۱٦] البته معنای عجلـه بـا «سرعت» متفاوت است. عجله یعنی اقدام به کاری پیش از زمان مناسب، و سرعت یعنی انجام کاری در زمان کمتر. شاهد مورد نخست (عجله) آیهٔ شریفی است که در آن خداوند متعال از پیامبر اکرم (صلَّی الله علیه و آله) می‌خواهد در خواندن قرآن پیش از آنکه وحی پایان یابد، شتاب نکند[۱۷] و شاهد مورد دوم (سرعت) آیهٔ شـریفی است که مردم را به سرعت گرفتن در کارهای نیک دعوت می‌کند.[۱۸] بنابراین، شتاب در آنجا که شرایط مناسب است، سرعت نامیده می‌شود و در آنجا که زمان مناسب نیست، عجله نامیده می‌شود.[۱۹]

در معنی اصطلاحی عجله، نزدیک‌ترین معنایی که به ذهن می‌رسد، سرعت در گذر زمان و شتاب ورزیـدن نسبت به چیزی یا انجام دادن کاری است. اما عجله‌ای که یکی از ویژگیهای انسان است و در متون دینی بـه آن پرداخته شده است، معنایی دقیق‌تر و عمیق‌تر دارد و آن «فوری بودن» و « قابل دسترس‌تر بـودن» اسـت. گاه صحبت از تندی و کندی است و گاهی صحبت از فوری بودن یا تـأخیری بـودن. انـسان عجـول، هرچنـد سرعت و شتاب بی‌مورد دارد، اما مهم‌تر از آن، در انتخاب میان امور فوری یا تأخیری، امور فوری را برمی‌گزیند

۱٤. خداوند متعال در سورهٔ انبیاء می‌فرماید: خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلا تَسْتَعْجِلُونِ * وَيَقُولُونَ مَتَى هـذَا الْوَعْـدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * لَوْ يعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لا يَكُفُّونَ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ وَلا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ ؛ آدمـی از شـتاب آفریده شده است. به زودی آیاتم (آیات عذاب) را به شما نشان می‌دهم، پس شتاب مکنید. و می‌گویند اگر راست می‌گوییـد، ایـن وعده [قیامت] کی خواهد آمد؟ ای کاش آنان که کافر شدند، می‌فهمیدند زمانی را که آتش را نه از چهرهٔ خود و نه از پشتشان باز نمی‌توانند داشت، انبیاء/ ۳۹ ـ ۳۷.

۱٥. همچنین خداوند متعال در سورهٔ اسراء می‌فرماید: وَيدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيرِ وَكَانَ الْإِنْـسَانُ عَجُـولاً ؛ انـسان بـد را طلب می‌کند همان‌گونه که خوبی را طلب می‌کند، و انسان همواره شتابزده است، اسراء/ ۱۱.

۱٦. *لسان العرب*، ج ۱۱، ص ٤۲٥.

۱۷. وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَن يَقْضَى إِلَيكَ وَحْيهُ ؛ و در [خواندن] قرآن پیش از آنکه وحی آن بر تـو پایـان یابـد، شـتاب مکن، طه/ ۱۱٤.

۱۸. وَسارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ؛ و برای نِیل به آمرزشی از پروردگار خود و بهشتی که پهنایش [به قـدر] آسـمانها و زمـین است [و] برای پرهیزکاران آماده شده است، بشتابید؛ آل عمران/ ۱۳۳.

۱۹. ر.ک: *معجم الفروق اللغویه*، ص ۲۷٦؛ همان، ص ۱۰۹٦ و ۱۰۹۷.

و به آینده و یا پیامد آن نمی‌اندیشد؛ به بیان دیگر، انسان عجول کسی است که زمان حال را می‌بیند و می‌طلبد، نه آینده را. بنابراین، عجله یعنی شتاب کردن در آن کاری که هنوز وقتش نرسیده است و انتخاب کردن آن چیزهایی که مربوط به زمان حال است.

بر اساس آنچه گفته شد، حوزه‌های تأثیر عجول بودن را به خوبی می‌توان شناخت. این ویژگی در چند حوزه نقش خود را نشان می‌دهد. یکی از آنها حوزهٔ تفکر و اندیشه است که در آن بحث «ارزیابی» مطرح است. انسانها برای تفکر خود، معادلهٔ ارزیابی دارند و بر اساس آن امور را تجزیه و تحلیل می‌کنند. این خصوصیت، نقش بسیار مهمی در شیوهٔ اندیشهٔ انسانها دارد. عجول بودن از اموری است که اگر بر روح کسی حاکمیت یابد، شیوهٔ اندیشیدن او را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و ارزیابی‌هایش با الگوی عجله صورت می‌گیرد. در این حالت، انسانِ عجول، اولاً با عجله ارزیابی و داوری می‌کند (داوری شتابزده) و ثانیاً «حال‌اندیش» می‌شود، نه مآل‌اندیش (آینده‌اندیش)، و اکنون را می‌بیند نه آینده را.

زمان دیگری که عجله نقش خود را نشان می‌دهد، هنگام انتخاب است که در آن بحث گزینش مطرح است، نه ارزیابی. انسان در مرحلهٔ گزینش نیز بر اساس معیارهایی عمل می‌کند. حاکمیت عجله بر روح انسان، سبب می‌شود که اولاً فوری و بدون تأمل و تفکر انتخاب کند (گزینش شتابزده) و ثانیاً امور فوری را برگزیند، چرا که خواسته‌هایش به این گونه امور تعلق می‌گیرد.[۲۰] در حوزهٔ قبل، ارزیابی فرد بدون تأمل و تفکر صورت می‌گرفت و اینجا انتخاب و گزینش او.

در ادبیات دین، دو واژهٔ «عاجلة» و «آجلة» وجود دارد که در مقابل یکدیگر قرار دارند و بیانگر همین حقیقت هستند. «عاجله» یعنی کارهای فوری و «آجله» یعنی امور تأخیری و زماندار. گاهی نیز عاجله در برابر «آخرت» قرار می‌گیرد. برخی به دنبال عاجله و دنیا و برخی در پی آخرت و آجله هستند. قرآن کریم در این‌باره می‌فرماید:

مَّن كانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيها مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُوماً مَّدْحُوراً * وَمَنْ أَرادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلئِك كانَ سَعْيُهُم مَّشْكوراً [۲۱]

هر کس خواهان دنیای زودگذر است، آن مقدار را که خواهیم به هر کس که خواهیم، می‌دهیم، سپس دوزخ را برای او قرار می‌دهیم که خوار و رانده داخل آن خواهد شد. و کسی که آخرت را بخواهد و برای آن تلاش کند، در حالی که ایمان داشته باشد، تلاش و سعی او را پاداش خواهیم داد.

همچنین خداوند متعال در سورهٔ قیامت می‌فرماید:

كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ [۲۲]

چنین نیست، بلکه شما دنیا را دوست می‌دارید و آخرت را رها می‌کنید.

در سورهٔ دهر نیز آمده است:

إِنَّ هؤُلاءِ يحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيذَرُونَ وَراءَهُمْ يوْماً ثَقِيلاً [۲۳]

---

۲۰. به بیان دیگر، روح الشهوة او به امور فوری گرایش می‌یابد.
۲۱. اسراء/ ۱۸ و ۱۹.
۲۲. قیامت/ ۲۰ و ۲۱.
۲۳. دهر/ ۲۷.

آنان زندگی دنیای زودگذر را دوست می‌دارند و روزی گران‌بار را [به غفلت] پشت سر خود رها می‌کنند.

دنیا، امری فوری و آخرت، امری تأخیری است و انسان عجول دنیا را بر آخرت برمی‌گزیند. در حقیقت، لذتها بر دو گونه‌اند: «لذات آنی» و «لذات آتی». لذّات آنی، لذتهای دنیوی و لذّات آتی، لذتهای اخروی است. دین از انسان نمی‌خواهد که به طور مطلق دست از لذتها بشوید، بلکه از او می‌خواهد تا به هنگام تعارض لذتها، لذت پایدار آینده را بر لذت آنی برگزیند و البته او را میان انتخاب این دو آزاد گذاشته است. پس در اینجا سخن در این است که کدام یک را باید برگزید و هر کس با ویژگیهایی که دارد کدام یک از این دو را برمی‌گزیند. انسان عجول لذت آنی را بر لذت آتی و دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهد.

حوزهٔ سوم تأثیر عجله، مقام عمل است. در اینجا صحبت از تحقق و عمل است، نه اندیشه و انتخاب. حاکمیت عجله در عمل باعث می‌شود که اولاً انسان به طور فوری پیش از آنکه زمان مناسب فرا رسیده باشد، دست به کار شود.[۲۴] و ثانیاً مایل است که آنچه می‌خواهد، به طور فوری عملی شود و تحقق یابد. انسان عجول، بی‌تاب و کم‌حوصله است و نمی‌تواند برای تحقق خواسته‌اش صبر کند. آرزو و خواسته‌اش به هرچه تعلق بگیرد، فوراً باید به آن دست یابد. این‌گونه افراد می‌خواهند تا یک شبه ره صد ساله بپیمایند، در حالی که تحقق امور نیازمند زمان است.

بررسی

با توجه به آنچه گفته شد، مشخص می‌شود که انسان بر اساس ویژگی عجول بودن، حال را به جای آینده، و راحتی را به جای سختی برمی‌گزیند. در حالی که مصلحت انسان در آینده، و در اموری است که انجام آن سخت و تلخ است نه شیرین و لذت‌بخش. از این رو، نگاه به عاقبت کارها و اندیشه کردن دربارهٔ پیامد آنها موجب تصحیح رفتارها می‌گردد؛ به بیان دیگر، به دو گونه می‌توان دربارهٔ یک کار اندیشه نمود؛ «حال‌محور» و «عاقبت‌محور». تفکر حال‌محور انجام یا ترک رفتارها را بر اساس لذت و رنج زمان حال می‌سنجد. اموری که انسان با آنها سر و کار دارد، یا دارای لذت حال است و یا رنج حال. از این رو تفکر حال‌محور، رفتارهایی را که رنج‌آور ارزیابی کند، ترک می‌کند و رفتارهایی را که لذت‌آور ارزیابی نماید، انجام می‌دهد.

اما تفکر عاقبت‌محور دربارهٔ ترک یا انجام رفتارها بر اساس لذت یا رنج آیندهٔ آنها تصمیم می‌گیرد. همان‌گونه که پیش از این گفتیم، برخی امور، عاقبتی خوش دارند و برخی دیگر عاقبتی بد و شوم. در عین حال ممکن است کاری که خوش‌عاقبت است، با رنجِ زمانِ حال همراه باشد و ممکن است کاری که بدعاقبت است، با لذت حال همراه باشد. در این شرایط، تفکر عاقبت‌محور، رنج حال را به خاطر عاقبت خوش می‌پذیرد و کار دشوار را انجام می‌دهد. همچنین لذت حال را به خاطر پرهیز از عاقبت بد ترک و از رفتار لذت‌بخش دوری می‌کند. اینجاست که نقش حزم مشخص می‌شود. حزم، هم می‌تواند رنج حال را تحمل‌کردنی سازد و هم ترک لذت حال را. رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) دربارهٔ این تأثیر می‌فرماید:

---

۲۴. در احادیثِ مربوط به تفسیر حزم آمده بود که حزم به معنی انتظار فرصت است.

أَلا وَإِنَّ اللهَ خَلَقَ الدُّنيا دارَ بَلوىٰ وَالآخِرةَ دارَ عُقبىٰ، فَجَعَلَ بَلوَى الدُّنيا لِثَوابِ الآخِرةِ سَبَباً وَثَوابَ الآخِرَة مِنْ بَلوَى الدُّنيا عِوَضاً ... فَاحْذَروا حَلاوَةَ رِضاعِها لِمَرارَةِ فِطَامِها وَاهْجُروا لَذيذَ عاجِلِها لِكُربَةِ آجِلِها وَلا تَسْعَوا فِي عِمارَةٍ قَدْ قَضَى اللهُ خرابَها.[۲۵]

آگاه باشید که خداوند دنیا را خانهٔ بلا و آخرت را خانهٔ عاقبت خلق کرده است، از این رو، بلای دنیا را سببی برای پاداش آخرت و پاداش آخرت را به جای بلای دنیا قرار داده است. ... پس به خاطر رنج جدا شدن از آن، از شیرینی شیرخوارگی‌اش برحذر باشید، و به خاطر سختیهای آینده، از لذتهای حال آن دوری کنید و در آباد کردن آنچه خداوند ویرانی‌اش را مقدر ساخته تلاش نکنید.

در این کلام شریف چند نکتهٔ مهم وجود دارد:

۱ـ حیات انسان، شامل دو دوره است: دنیا و آخرت.

۲ـ برای آخرت از واژهٔ «عقبیٰ» استفاده شده است که از ریشهٔ عاقبت و به معنای آینده است. خودِ واژهٔ آخرت نیز این معنا را می‌رساند، به ویژه که در برابر دنیا قرار دارد و یکی از معانی دنیا نیز نزدیک بودن است.

۳ـ سختی و درد و رنج حیات نزدیک انسان (دنیا)، شیرینی و پاداش آینده (آخرت) را در بر دارد. (فَجَعَلَ بَلْوَى الدُّنْيَا لِثَوَابِ الآخِرَةِ سَبَباً و ...)

٤ـ خواستن حیات نزدیک، هرچند با شیرینی و لذت همراه است، اما عاقبتی تلخ و سخت دارد. (... حَلاوَةُ رِضَاعِها ...)

۵ـ و نتیجهٔ مهم و نکتهٔ اساسی اینکه توجه به درد و رنج فردا، مایهٔ پرهیز و دوری از لذتهای امروز می‌شود و همچنین موجب می‌شود سختیهای حال تحمل‌کردنی شود. این همان تأثیر حزم و عاقبت‌اندیشی در کنترل نفس و تنظیم رفتار است.

امام علی (علیه السلام) نیز در توصیف انبیا و اولیای الهی می‌فرمایند:

نَظَروا بِعُقولِهِم إلىٰ آخِرِ الدُّنْيا وَلَمْ يَنْظُرُوا إلىٰ أَوَّلِها، وَإلىٰ باطِنِ الدُّنْيا وَلَمْ يَنظُروا إلىٰ ظَواهِرِها، وَفَكَروا فِي مَرارَةِ عاقِبَتِها فَلَمْ يَستَمْرِئْهُمْ حَلاوَةُ عاجِلِها ثُمَّ الْزَمُوا أَنْفُسَهُم الصَّبْرَ.[۲٦]

با خِرَدشان آخر دنیا را نگریستند نه اول آن را، و باطن آن را نگریستند نه ظاهر آن را، و در رنج عاقبت آن اندیشه کردند. از این رو شیرینی حال دنیا را گوارا ندانستند، سپس خودشان را بر صبر ملزم ساختند.

در این حدیث شریف نیز چند نکتهٔ مهم وجود دارد:

۱ـ دنیا آغاز و فرجام، ظاهر و باطنی دارد.

۲ـ باطن دنیا همان عاقبت آن است که در آینده مشخص می‌شود و ظاهر دنیا همین لذت حال است که اکنون وجود دارد.

۳ـ ظاهر و حال دنیا شیرین، و باطن و آیندهٔ آن تلخ است.

٤ـ انبیا و اولیای الهی به فرجام می‌نگرند، نه آغاز و به باطن می‌نگرند، نه ظاهر.

۵ـ این نگرش، در عقل و خرد ریشه دارد.

---

۲۵. *بحار الأنوار*، ج ۷۷، ح ۱۸۷.

۲٦. همان، ج ۷۳، ص ۱۱۱.

٦ـ اندیشه کردن دربارهٔ رنج عاقبت رفتارها، موجب ترک لذتهای حال آن می‌شود. از این رو نفس انسان مهار و رفتارهای انسان تنظیم می‌شود و همین امر صبر بر سختیها را به ارمغان می‌آورد.

همچنین نقل شده است که روزی حواریون از حضرت عیسیٰ (علیه السلام) پرسیدند: آن اولیای الهی که هیچ ترس و اندوهی ندارند،[27] چه کسانی هستند؟ حضرت عیسیٰ (علیه السلام) در پاسخ فرمود:

اَلَّذِینَ نَظَرُوا إلیٰ باطِنِ الدُّنْیا حِینَ نَظَرَ النَّاسُ إلیٰ ظاهِرِها، وَالَّذِینَ نَظَرُوا إلیٰ آجِلِ الدُّنْیا حِینَ نَظَرَ النَّاسُ إلیٰ عاجِلِها.[28]

آنان که، وقتی مردم به ظاهر دنیا نگاه می‌کنند، آنان به باطن آن می‌نگرند و آنان که، وقتی مردم به حال دنیا نگاه می‌کنند، ایشان به آیندهٔ آن می‌نگرند.

در این کلام نیز به خوبی تقابل عاجل و آجل و نقش آن در زندگی افراد روشن است.

به همین جهت اولیای دین، برای تصحیح رفتارهای مردم، آنان را به عاقبت و آیندهٔ امور توجه می‌دهند. امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند:

اِحْذَرُوا عَواقِبَ الْعَثَراتِ؛[29] از عاقبت لغزشها بپرهیزید.

رسول خدا (صلَّی الله علیه و آله) نیز در بیان روشنی، به تدبر در عاقبت امور توصیه و نقش حزم را در کنترل و تنظیم رفتار بیان می‌کند:

إذا هَمَمْتَ بِأمْرٍ فَتَدَبَّرْ عاقِبَتَهُ؛ فَإنْ یَکُ خَیْراً أوْ رُشْداً اِتَّبَعْتَهُ وَإنْ یَکُ شَراً أوْ غَیاً تَرَکْتَهُ.[30]

هرگاه تصمیم به کاری گرفتی، در عاقبت آن بیندیش؛ اگر خیر یا مایهٔ رشد بود، آن را انجام ده و اگر شر یا مایهٔ تباهی بود، آن را ترک کن.

در کلام دیگری از آن حضرت چنین نقل شده است:

خُذِ الأمْرَ بِالتَّدْبِیرِ؛ فَإنْ رَأَیْتَ فِي عاقِبَتِهِ خَیْراً فَامْضِ، وَإنْ خِفْتَ غَیاً فَامْسِک.[31]

تدبیر [در عاقبت] را در کار اتخاذ کن؛ اگر در عاقبت آن خیر دیدی، انجام ده و اگر از تباهی ترسیدی، خودداری کن.

امام علی (علیه السلام) نیز به این موضوع توجه می‌کند و با اشاره به کیفر یا پاداش رفتارها می‌فرماید:

اِتَّقِ الْعَواقِبَ عالِماً بِأنَّ لِلأعْمالِ جَزاءً وَأجْراً، وَاحذَرِ تَبَعاتِ الأمُورِ بِتَقْدِیمِ الْحَزْمِ فِیها.[32]

با توجه به اینکه کارها کیفر و پاداش دارند، از عاقبتها پروا داشته باش. و به وسیلهٔ مقدّم داشتن حزم در کارها، از پیامدهای [منفی] آنها بپرهیز.

در این حدیث، نقش حزم در پرهیز از پیامدهای ناگوار رفتارها به خوبی روشن است.

---

۲۷. قرآن کریم دربارهٔ این گروه می‌فرماید: ألا إنَّ أَوْلیاءَ اللّهِ لا خَوْفٌ عَلَیهِمْ وَلا هُمْ یحْزَنُونَ ، یونس/ ٦٢.

۲۸. ابن عساکر، *تاریخ دمشق*، ج ٤٧، ص ٤٦٦.

۲۹. *کافی*، ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۲۲.

۳۰. *من لا یحضره الفقیه*، ج ٤، ص ٤١٠، ح ٥٨٩٤.

۳۱. *الجامع الصغیر*، ج ۱، ص ٥٩٩، ح ۳۸۸٥.

۳۲. ابن أبی‌الحدید، پیشین، ص ٢٦، ح ٤٣.

در بخش دیگری از متون، نقش حزم در پیشگیری از پیامدهای منفی مورد بحث قرار گرفته است.[۳۳] این متون، به پیامدهای منفی ترک حزم پرداخته‌اند؛ برای مثال امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرمایند:

أَلا وَمَنْ تَوَرَّطَ فِي الأُمُورِ غَيرَ ناظِرٍ فِي الْعَواقِبِ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِمُفْضِحاتِ النَّوائِبِ.[٣٤]

آگاه باشید که هر کس بدون نگاه در عاقبت، در کارها وارد شود، خود را در معرض سختیهای رسواکننده قرار می‌دهد.

و در کتاب *درة الباهره* به نقل از حضرت آدم (علیه السلام) آمده است که در وصیتی به فرزندش شیث می‌فرماید:

إِذَا عَزَمْتُمْ عَلىٰ أَمْرٍ فَانْظُرُوا إِلىٰ عَواقِبِهِ، فَإِنّی لَوْ نَظَرْتُ فِي عَاقِبَةِ أَمْرِي لَمْ يُصِبْنِي مَا أَصَابَنِي.[۳۵]

هرگاه به انجام کاری تصمیم گرفتید، به عاقبت آن نگاه کنید، چرا که من اگر در عاقبت کارم فکر می‌کردم، به آنچه بر من وارد شد، دچار نمی‌شدم.

چند نکته

۱ـ نقش تحلیل مفهومی در تحقیق

بر اساس تحلیل انجام‌شده، روشن می‌گردد که مفهوم حزم را فقط نباید در متون دارای واژهٔ حزم جستجو نمود. بلکه متونی که به نوعی مسئلهٔ نگاه به آینده و تفکر دربارهٔ عاقبت را بررسی نموده باشند، در این مجموعه قرار می‌گیرند. در این رابطه با تعبیرهایی همچون «النظر في العواقب» و «التدبّر في العواقب» روبه‌رو می‌شویم که همگی بیانگر مفهوم حزم هستند.

۲ـ حزم و فلسفهٔ بیان ثواب و عقاب

پیش از این گفتیم که عامل برانگیختن حزم در وجود انسان، پیامدهای مثبت یا منفی رفتارهای انسان است. البته روشن است که صِرف پیامدداری رفتار موجب برانگیختن حزم نمی‌شود، بلکه این آگاهی از پیامدها است موجب برانگیختگی حزم می‌شود. از این رو، میان پیامدها به عنوان یک واقعیت و برانگیخته شدن حزم در وجود انسان، چیزی به نام آگاهی قرار دارد. در حقیقت آگاهی و درک پیامد، حلقهٔ واسطِ میان واقعیت بیرونی (پیامدها) و حالت روحی و روانی انسان (حزم) است. بر همین اساس، وظیفهٔ «آگاه‌سازی» انسان بر عهده متولّی تربیت و هدایت انسان قرار می‌گیرد. هرکه می‌خواهد انسانی را از راه حزم تربیت کند، باید او را نسبت

---

۳۳. امام علی (علیه السلام): «مَنْ فَكَّرَ فِی العَواقِبِ أَمَنَ المُعاطِبِ»؛ کسی که در عاقبتها اندیشه کند، از هلاکت ایمن باشد. *غرر الحکم*، ح ٨٥٤.

«بِالنَّظَرِ فِي العَواقِبِ تُؤمِنُ المَعاطِبِ»؛ با نگاه در عاقبتها از هلاکتها ایمن می‌شوی. *غرر الحکم*، ح ٤٣٥.

«راقِبِ العَواقِبِ تَنْجِ مَنْ المَعاطِبِ»؛ مراقب عاقبتها باش تا از هلاکتها نجات یابی. *غرر الحکم*، ح ٥٤٣٥.

٣٤. *کافی*، ج ٨، ص ١٩، ح ٤؛ *من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ٢٧٨، ح ٣٠٨؛ *تحف العقول*، ص ٦٦.

٣٥. *بحار الأنوار*، ج ٧٨، ص ٤٥٢، ح ١٩.

به پیامدها و عواقب کارهایش آگاه سازد. همچنین گاهی فرد اطلاعات اولیه را دارد، ولی از آن غافل است. از این رو، لازم است این اطلاعات «یادآوری» شود.

با توجه به آنچه ذکر شد، فلسفهٔ بیان ثواب و عقاب در متون دینی و همچنین یادآوری آن به هنگام عمل روشن می‌شود. بخشی از متون دینی به بیان پیامدهای نیک و بد رفتار انسان در قالب ثواب و عقاب اختصاص دارد. مأموریت این بخش از متون دینی آگاه نمودن مردم از پیامدهای نیک و بد رفتارهایشان است. اگر رفتارهای انسان پیامدهایی دارد، و اگر بشر در انجام رفتارهایش اختیار دارد و می‌تواند آنها را تغییر دهد، باید از آن پیامدها آگاه شود تا رفتار خود را تصحیح و تنظیم کند. دقیقاً به همین دلیل متون دینی پیامدهای هر یک از رفتارهای انسان را بیان کرده‌اند.

نکتهٔ مهم اینکه در این بخش از روایات به صورت مستقیم بحثی از پیش‌بینی پیامد و حزم به میان نیامده و از واژه‌های مرتبط نیز استفاده نشده است، اما با مفهوم حزم و دوراندیشی ارتباط تنگاتنگ دارند. لازم نیست هر آیه و روایتی به صورت صریح و با واژه‌های شناخته‌شده اعلام کند که بیان این ثواب یا عقاب به بحث حزم مربوط است، بلکه وقتی در راستای مفهوم تحلیل‌شدهٔ حزم قرار بگیرد، در قلمرو بحث وارد می‌شود.

۳ـ حزم و رسالت تبشیر و اِنذار

با توجه به آنچه بیان شد، جایگاه رسالت تبشیری و اِنذاری پیامبران نیز روشن می‌شود. پیامبر خدا در بُعد تبشیری، آیندهٔ روشن و پُرنعمت را نوید می‌دهد و در بُعد انذار، آیندهٔ تاریک و پُرمصیبت را، که چیزی جز پیامد رفتارهای انسان نیست، ترسیم می‌کند. پیامبران در این مأموریت، حزم و دوراندیشی انسان را به چالش می‌کشند و از این راه در تصحیح رفتارهای او تلاش می‌کنند. بنابراین، آیات و روایاتی که در رسالت پیامبران و اولیا دو بُعد بشیر و نذیر بودن را بیان کرده‌اند نیز با بحث حزم ارتباط پیدا می‌کنند و بدون آنکه واژهٔ حزم در آنها به کار رفته باشد، در خانوادهٔ حدیثی این موضوع قرار می‌گیرند.

٤ـ نقش برتر حزم

تا کنون از مفاهیمی همچون تجربه، عبرت و حزم سخن به میان آمد. تجربه، به لمس کردن پیامد رفتارها توسط خودِ شخص می‌پردازد و عبرت به گذر از واقعیتها و پل زدن از آنها به سوی آینده می‌پردازد که یکی از ابعاد آن، پیامدهای تجربه‌شده توسط دیگران است. حزم نیز به مسئلهٔ پیش‌بینی پیامد می‌پردازد.

سؤال این است که چه نسبتی میان این مفاهیم وجود دارد و ارزش کدام یک بیشتر است؟ پاسخ این است که تجربه و عبرت با محسوسات و نقلیاتی مانند تاریخ سر و کار دارند، و حزم با غیرمحسوسات. محور دو عنوان نخست، اموری است که اتفاق افتاده، اما در حزم صحبت از پیش‌بینی پیامد است. البته فرقی هم میان تجربه و عبرت وجود دارد و آن اینکه در تجربه، فرد فقط آنچه را خود تجربه و لمس کرده قبول دارد، اما در عبرت، از آنچه برای دیگران اتفاق افتاده است، تأثیر می‌پذیرد. ولی به هر حال در هر دو، صحبت از محسوسات و امور عینی است. اما در حزم که مبنای آن پیش‌بینی آینده و پیامدهای رفتار در آینده است، در حال حاضر چیز ملموس و عینی وجود ندارد، بلکه فرد باید به پیش‌بینی بپردازد و بدیهی است که پیش‌بینی آینده و تصویر پیامد، به قدرت فکری و عقلانی بیشتری نیاز دارد. از این رو، کسانی که با حزم، نفس خود را مهار و رفتار خود را تنظیم می‌کنند، در مرتبه‌ای بالاتر از کسانی که از تجربه‌های دیگران عبرت می‌گیرند، قرار

دارند و کسانی که با عبرت و تجربه‌های دیگران نفس خود را مهار و رفتار خویش را تنظیم می‌کنند، در مرتبه‌ای بالاتر از کسانی که بر مبنای تجربه‌های شخصی به کنترل و تنظیم می‌پردازند، قرار دارند.

چکیده

- ✓ حزم در لغت به معنای جمع کردن و محکم بستن چیزی است. بنابراین، از بررسی مفهوم حزم در روایات معلوم می‌شود که نقطهٔ محوری حزم «عاقبت» است؛ یعنی اینکه حزم به آینده نگاه دارد و عاقبت امور را پیش از هر اقدامی بررسی می‌کند و رفتار خود را بر اساس تأمین آینده تنظیم می‌کند.
- ✓ ویژگی رفتارها و ویژگی انسان دو حوزه‌ای است که برای تبیین نقش حزم در کنترل و تنظیم رفتار مورد توجه است.
- ✓ یکی از ویژگیهای مهم انسان که نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین نقش کنترل و تنظیمی حزم دارد، عجله است که در سه حوزهٔ ارزیابی، گزینش و عمل اثرگذار است.
- ✓ در تحلیل مفهومی حزم روشن می‌گردد که مفهوم حزم را نباید فقط در متون دارای واژهٔ حزم جستجو نمود، بلکه متونی که به نوعی مسئلهٔ نگاه به آینده و تفکر دربارهٔ عاقبت را بررسی می‌نمایند نیز در این مجموعه قرار دارند.
- ✓ فلسفهٔ بیان ثواب و عقاب و همچنین رسالت تبشیر و اِنذار پیامبران نیز به بحث حزم مربوط است، که با بیان پیامد رفتارها در صدد برانگیختن حزم هستند.
- ✓ پس از بررسی سه مفهوم تجربه، عبرت و حزم مشخص می‌شود که حزم در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد. تجربه فقط به پیامد رفتارهای خود شخص نظر دارد، عبرت به گذر از واقعیتها و پل زدن از آنها به سوی آینده می‌پردازد و حزم پیش‌بینی آینده را در نظر دارد. تجربه و عبرت با محسوسات کار دارند و حزم با غیرمحسوسات. پس کسی که با حزم نفس خود را مهار و تنظیم می‌کند، در مرتبه‌ای بالاتر از کسانی قرار دارد که با استفاده از تجربهٔ خود یا دیگران رفتار خود را تنظیم می‌کنند.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ نهم

حجت الاسلام عباس پسندیده

٤ـ خوف

اهداف درس

آشنایی با:

✓ مفهوم خوف در متون دینی؛

✓ نقش خوف در کنترل نفس و تنظیم رفتار؛

✓ رابطهٔ خوف و امنیت.

مروری بر مباحث پیشین

در درس پیشین به مفهوم، حزم پرداختیم. نخست مفهوم روایی آن را بیان کردیم. و پس از آن، نقش کنترلی و تنظیمی حزم را در رفتار انسان بررسی نمودیم. در ادامه مباحثی وابسته و پیوندخورده با حزم، چون «نقش تحلیل مفهومی حزم»، «رابطهٔ حزم و فلسفهٔ بیان ثواب و عقاب»، «رابطهٔ حزم و رسالت تبشیر و انذار» و «ارتباط میان حزم و تجربه و عبرت» را مطرح کردیم و جایگاه آن را در نظام اخلاقی روشن نمودیم. در این درس به یکی دیگر از اصول کنترل نفس، به نام **خوف** می‌پردازیم.

خوف

خوف یکی از مفاهیم اخلاقی و از عوامل مهم در مهار نفس و تنظیم رفتار است. امام علی (علیه السلام) در بیان رابطهٔ خوف با تقوا، از خوف به عنوان خوی تقواپیشگان یاد می‌کنند و می‌فرمایند: «الخَشْيَةُ مِنْ عَذابِ اللهِ شِيمَةُ المُتَّقِينَ.»[1]

ترس از عذاب خدا، خوی پرهیزکاران است.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز مرتبهٔ انسانها را بر اساس میزان تقوای ایشان معرفی می‌کنند و می‌فرمایند:

أَعْلىٰ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللهِ أَخْوَفُهُمْ مِنْهُ.[2]

بلندپایه‌ترین مردم نزد خدا، ترسان‌ترین آنها از اوست.

۱. *غرر الحکم*، ح ۱۷۵۷.

۲. *بحار الأنوار*، ج ۷۷، ص ۱۸۰، ح ۱۰.

به جهت اهمیتی که این صفت دارد، امام علی (علیه السلام) هنگام وفات بـه امـام حـسن (علیـه الـسلام) چنین وصیت می‌کند:

أُوْصِيكَ بِخَشْيَةِ اللهِ فِي سِرِّ أَمْرِكَ وَعَلانِيَتِكَ.[۳]

تو را سفارش می‌کنم که در نهان و آشکار از خدا بترسی.

امام زین‌العابدین (علیه السلام) نیز دربارهٔ نقش خوف می‌فرمایند:

اِبْنِ آدَمَ لا تَزالُ بِخَيرٍ ... مَا كَانَ الخَوْفُ لَكَ شِعَاراً وَالحُزْنُ دِثَاراً.[٤]

ای فرزند آدم، پیوسته در خیرخواهی باش ... تا زمانی که ترس از خدا جامـهٔ زیـرین تـو باشد و اندوه بالاپوشت.

مفهوم خوف

از بیان لغت‌شناسان، ابن‌فارس در *معجم مقاییس اللغه* و ابن‌منظور در *لسان العرب*، خوف را بـه «فـزع»[٥] معنـا کرده‌اند. اما راغب اصفهانی در کتاب *مفردات*، تعریف دقیق‌تری ارائه کرده است؛ وی می‌گوید:

اَلْخَوْفُ تَوَقُّعُ مَكْرُوهٍ عَنْ أَمَارَةٍ مَظْنُونَةٍ أَوْ مَعْلُوْمَةٍ ... وَيضَادُّهُ الْأَمْنُ، وَيـسْتَعْمَلُ ذٰلِـكَ فِـي الأُمُورِ الدُّنْيوِيّةِ وَالأُخْرَوِيّةِ.[٦]

خوف، انتظار امری است ناخوشایند که از نشانه‌ای ظنی یا یقینی سرچشمه می‌گیـرد. ... و ضدّ آن امنیت است و این واژه در امور دنیوی و اخروی به کار می‌رود.

بنابراین، خوف یعنی انتظار امری ناخوشایند در آینده.

مرحوم علامه مجلسی (رحمه الله)، که از حدیث‌شناسان به نام شیعه است، می‌گوید:

اگر چیزی که مربوط به آینده است، به قلب تو بگـذرد و بـر قلبـت چیـره شـود، انتظـار نامیده می‌شود. حال اگر موضوعِ انتظار، ناخوشـایند باشـد، از آن دردی در قلـب حاصـل می‌شود که خوف و هراس نامیده می‌شود ... به هر حال، عنوان رجا و خوف تنها بر امور مشکوک صدق می‌کند و آنچه قطعی است، موضوع خوف و رجا قرار نمی‌گیرد.[۷]

همین حقیقت در متون دینی نیز به چشم می‌خورد. خوفی که در متون اخلاقی آمده است، تـرس از عملـی شدن تهدیدها و پیامدهای ناخوشایند اعمال است که ممکن است انسان در آینده با آنها مواجه شـود. خـوف از عذاب و مجازات و کیفر اعمال و اموری از این دست نیز با همین معنا قابل تحلیل‌اند.[۸] ابن أبی‌الحدید در جلـد

---

۳. همان، ج ٤٢، ص ۲۰۳، ح ۷.

٤. طوسی، *أمالی*، ص ۱۱۵، ح ١٧٦.

٥. ر.ک: *معجم مقاییس اللغه*، ج ۲، ص ۲۳۰؛ *لسان العرب*، ج ۹، ص ۹۹.

٦. *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، ص ١٦١.

۷. *بحار الأنوار*، ج ۷۰، ص ۳٥۲.

۸. نتیجهٔ عمل، به صورت تخلف‌ناپذیر، بر عمل مترتب است و معنا ندارد که پیامد آن قطعیّ الحصول نباشد، اما ممکن است ما با توبه، توسل و شفاعت و عنایت الهی آن را به حسنه تبدیل کنیم. بنابراین، در حدیث آمده است که «التائب مـن الـذنب کمـن لا ذنب له.»

بیستم *شرح نهج البلاغه*، در بخش کلمات منسوب به امام علی (علیه السلام) حدیثی نقل کرده است که به همین مطلب دلالت دارد. در این حدیث آمده است که حضرت در تبیین فرق میان خوف و غم فرموده است:

اَلْخَوْفُ مُجَاهَدَةُ الأمْرِ الْمَخُوفِ قَبْلِ وُقُوعِهِ، وَالْغَمُّ مَا يلْحَقُ الإنْسَانَ مِنْ وُقُوعِهِ.[۹]

خوف مقابله با امری ترس‌آور پیش از واقع شدن آن است، و غم چیزی است که در اثر واقع شدنش به انسان می‌رسد.

در برخی احادیث از منظر دیگری به این مسئله نگاه شده و محور خوف بیان شده است. امام زین‌العابدین (علیه السلام) می‌فرماید:

خَفِ اللهِ تَعَالیٰ لِقُدْرَتِهِ عَلَيكَ؛[۱۰] از خداوند متعال به خاطر قدرتش بر تو بترس.

همچنین امام باقر (علیه السلام) با تأکید بر همین مطلب می‌فرماید:

... وَخَفْهُ [اللهَ] بِقَدْرِ قُدْرَتِهِ عَلَيكَ.

... و از او [خداوند] به اندازهٔ قدرتی که بر تو دارد، بترس.

در این دو حدیث مطرح شده است که محور خوف و وجه تمایز آن از دیگر صفات، قدرت طرف مقابل است. در حقیقت آنچه موجب برانگیختن خوف در وجود انسان می‌گردد، قدرت تهدیدکنندهٔ نیروی مقابل است. البته در تحلیل خوف، عنصر دیگری هم دخیل است و آن زمان آینده است. قدرتی که در گذشته یا حال اعمال شده است و ما پیامدهای آن را چشیده‌ایم یا در حال چشیدن آن هستیم، غم و اندوه را موجب می‌شود، نه ترس را. وقتی قدرتْ منشأ خوف می‌شود که در قالب آینده قرار داشته و در برابر رفتارهای ناپسند وعده داده شده باشد.

بر اساس این متون، در توضیح و تبیین مفهوم خوف باید گفت که از یک سو به صورت فطری قابلیت ترسیدن در نهاد انسان قرار داده شده است، و از سوی دیگر در عالم خارج نیز قدرتها و عوامل تهدیدکننده و آسیب‌رسانی وجود دارند. حال اگر این تهدیدها توسط انسان درک شوند، موجب برانگیخته شدن خوف در وجود او می‌گردند.

نقش کنترلی و تنظیمی خوف

پیامدهای ناگوار و دردآور رفتارهای ناشایست در آینده، از اموری هستند که اگر درک شوند، موجب برانگیخته شدن خوف می‌گردند. اگر ترس برانگیخته شود، انسان برای دوری از تهدیدات، اقدام کرده و از منبع تهدید فرار می‌کند؛ زیرا به صورت فطری از خصیصهٔ دفع ضرر برخوردار بوده و از زیان گریزان است. این فرار، در عرصهٔ اخلاق به وسیلهٔ تغییر و تنظیم رفتار صورت می‌گیرد.

در آیات و روایات مختلفی به این حقیقت اشاره شده است. هنگام بررسی این موضوع در متون دینی، همانند دیگر موضوعات، نباید انتظار داشت که به صورت صریح صحبت از رابطهٔ خوف با تنظیم رفتار شده باشد. در این متون، گاهی به صورت کلی رابطهٔ میان خوف با کنترل نفس و تنظیم رفتار بیان شده است و

۹. ابن أبی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۲۰، ص ۲۸۵، ح ۲۶۷.
۱۰. *بحار الأنوار*، ج ۷۸، ص ۳۳۶.

گاهی به مصادیق آن پرداخته شده است. بنابراین، در بررسی موضوع باید به همهٔ موارد توجه کرد. در ادامه به پاره‌ای از این متون اشاره می‌کنیم:

۱ـ خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ [11]

پس کسی که از مقام پروردگارش بترسد و نفس را از هوس بازدارد، همانا بهشت جایگاه اوست.

این آیهٔ شریف رابطه‌ای میان خوف و بازداری برقرار کرده و بدین‌سان اشاره کرده است که ترس بازداری نفس از هوس را موجب می‌گردد. همچنین خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ [12]

و برای کسی که از مقام پروردگارش بترسد، دو بهشت است.[13]

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر این آیهٔ شریف بیانی دارد که نشان می‌دهد که ترس موجب بازداری می‌گردد. آن حضرت با اشاره به آیهٔ شریفهٔ اول می‌فرماید:

مَنْ عَلِمَ أنَّ اللهَ يَرَاهُ وَيسْمَعُ مَا يَقُولُ وَيَعْلَمُ مَا يعْمَلَهُ مِنْ خَيرٍ أوْ شَرٍّ، فَيَحْجُزُهُ ذٰلِكَ عَنِ الْقَبِيحِ مِنَ الْأعْمَالِ فَذٰلِكَ الَّذِي خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى.[14]

کسی که بداند بی‌تردید خداوند او را می‌بیند و آنچه را می‌گوید، می‌شنود و از هر کار خوب و بدی که انجام می‌دهد، آگاه است و بدین سبب از زشت‌کاری بازایستد، او همان کسی است که از مقام پروردگارش ترسیده و نفس را از هوس بازداشته است.

۲ـ امام زین‌العابدین (علیه السلام) در تبیین نقش کنترلی و تنظیمی خوف می‌فرمایند:

وَاشْعُرُوا قُلُوبَكُمْ خَوْفَ اللهِ ... فَإِنَّهُ مَنْ خَافَ شَيئاً حَذِرَهُ وَمَنْ حَذِرَ شَيئاً تَرَكَهُ.[15]

بر قلوبتان لباس خوف از خدا را بپوشانید ... چرا که هر کس از چیزی بترسد، از آن پرهیز می‌کند و هر کس از چیزی پرهیز داشته باشد، آن را ترک می‌کند.

۳ـ امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند:

مَنْ خَافَ شَيئاً هَرَبَ مِنْهُ، مَا أدْرِي مَا خَوْفُ رَجُلٍ عُرِضَتْ لَهُ شَهْوَةٌ فَلَمْ يدَعْهَا لِمَا خَافَ مِنْهُ![16]

کسی که از چیزی بترسد، از آن فرار می‌کند، نمی‌دانم چگونه است خوف کسی که شهوتی بر او عرضه شده است، ولی به خاطر آنچه از آن می‌ترسد، آن را ترک نمی‌کند.

در این حدیث تصریح شده است که ترس موجب فرار از کار ناشایست می‌گردد.

۴ـ امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند:

---

۱۱. نازعات/ ٤٠ و ٤١.

۱۲. الرحمن/ ٤٦.

۱۳. این آیهٔ شریف نیز بر نقش کنترلی و تنظیمی خوف دلالت دارد؛ خوف، بهشت را در پی دارد، اما حلقهٔ واسط میان این دو، رفتارهای بهشتی است. بنابراین، خوف موجب اصلاح رفتارها می‌گردد و رفتارهای مثبت نیز بهشت را به ارمغان می‌آورد.

۱٤. *کافی*، ج ۲، ص ۷۰، ح ۱۰؛ همان، ص ۸۰، ح ۱.

۱۵. همان، ج ۸، ص ۷٤، ح ۲۹؛ صدوق، *امالی*، ص ٥۹٤، ح ۱؛ *تحف العقول*، ص ۲٥۰.

۱٦. *تحف العقول*، ص ۲۱۳.

اَلخَوْفُ سِجْنُ النَّفْسِ عَنِ الذُّنُوبِ وَرَادِعُهَا عَنِ الْمَعَاصِي.[۱۷]

خوف، زندان نفس از گناهان و بازدارندهٔ آن از نافرمانی‌هاست.

در این حدیث رابطه‌ای میان خوف با سجن و ردع برقرار شده و به طور کلی بیان شده است که خوف عامل بازدارنده از گناه و معصیت است.

۵ـ امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند:

نِعْمَ الحَاجِزِ عَنِ الْمَعَاصِي الْخَوْفُ؛[۱۸] خوف بهترین بازدارنده از نافرمانی است.

در این حدیث شریف رابطه‌ای میان خوف و حاجز برقرار شده است و این مسئله یک مسئلهٔ کلی است.

٦ـ امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند:

مَنْ خَافَ الْعَاقِبَةَ تَثَبَّتَ عَنِ التَّوَغُّلِ فِي مَا لا يعْلَمُ.[۱۹]

هر کس از عاقبت بترسد، از ورود در آنچه نمی‌داند، خود را بازمی‌دارد.

در این حدیث شریف رابطه‌ای میان خوف و تثبّت برقرار و بیان شده است که ترس موجب تثبُّت می‌گردد. البته در اینجا تنها یکی از مصداقها مشخص شده است که عبارت است از «ورود در آنچه نمی‌داند». برخی افراد در اموری که نسبت به آن آگاهیِ لازم ندارند، وارد می‌شوند و این رفتاری نادرست است. اما چگونه می‌توان این رفتار را از خود دور کرد؟ طبق این روایت «ترس از عاقبت» مانعی برای این رفتار غلط است.

۷ـ امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند:

مَنْ خَافَ رَبَّهُ كَفَّ ظُلْمَهُ.[۲۰]

کسی که از پروردگارش بترسد، از ستمکاری خودداری می‌کند.

در این حدیث به تأثیر خوف در بازداری از یکی از مصادیق رفتارهای نادرست، یعنی ظلم، اشاره شده است.

جمع‌بندی

از مجموع آیات و روایات، نقش کنترلی و تنظیمی خوف به خوبی روشن می‌گردد. برخی از متون، به صورت کلی این موضوع را طرح کرده‌اند؛ مثل متون شمارهٔ (۱) تا (۵)، و برخی نیز به صورت جزئی و مصداقی به آن پرداخته‌اند؛ مانند متون شمارهٔ (٦) و (۷).

نکتهٔ دیگر اینکه از برخی روایات، برای تبیین رابطهٔ میان خوف و بازداری نیز می‌توان استفاده کرد؛ برای نمونه حدیث دوم در شمارهٔ (۱) و احادیث شمارهٔ (۲) و (۳) در این راستا قابل استفاده‌اند. احادیث شمارهٔ (۲) و (۳) حلقهٔ واسط میان خوف و بازداری را بیان کرده‌اند. بر اساس حدیث شمارهٔ (۳) خوف موجب «هرب» می‌گردد و بر اساس حدیث شمارهٔ (۲) خوف موجب «حذر» و حذر موجب «ترک» می‌گردد. با این سه واژه می‌توان رابطهٔ میان این دو مؤلفه را تبیین نمود. اما حدیث دوم از شمارهٔ (۱) به تحلیل خوف کمک می‌کند؛ بر اساس این حدیث، توجه ما به آگاهی خداوند از رفتارها و گفتارهای ما، خوف را برمی‌انگیزد و خوف نیز موجب بازداری می‌گردد.

---

۱۷. *میزان الحکمه*، ج ٤، ح ۵۲۲۹.

۱۸. همان، ج ٤، ح ۵۲۳۰.

۱۹. *کافی*، ج ۲، ص ۳۳۱، ح ٦.

۲۰. *بحار الأنوار*، ج ۷۵، ص ۳۰۹، ح ۳.

فلسفهٔ بیان تهدیدها

با توجه به آنچه بیان شد، اکنون می‌توان فلسفهٔ بیان آگاهی خداوند از کردار آدمی و قدرت و قهّاریّت او بر انسان، همچنین دلیل بیان عقابها، مجازاتها و مکافات اعمال و نیز علت بیان مشکلات و سختیهای مرگ، قبر، برزخ، قیامت، حسابرسی اعمال، دوزخ و مسائلی از این دست را در متون دینی درک کرد. اینها همه اموری هستند که ترس را در وجود انسان برمی‌انگیزند و در نتیجه باعث می‌شوند که انسان تأمل کند و در پی اصلاح رفتار خود برآید. مرحوم علامه مجلسی (رحمه الله) در این‌باره می‌فرماید:

> نگریستن به شدت غضب و خشم خدا و تهدیدی که نسبت به بندگان نافرمان خود کرده است، موجب خوف می‌گردد.[۲۱]

از این رو، رسالت این بخش از متون دینی بیان واقعیتها و آگاه کردن مردم نسبت به پیامدهای منفی رفتارهایشان است.

همچنین وقتی صحبت از رسالت انذاری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌شود، باز همین حقیقت مورد نظر است. یکی از رسالتهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این است که مردم را بیم دهد. این بیم دادن، نسبت به امور وهمی نیست، بلکه از چیزهایی است که وجود دارد و مردم یا از آن بی‌خبرند و یا بدان بی‌توجه. از این رو، پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) مأموریت دارد تا خطرات پیش روی مردم را بازگو کند و مردم را به آنها توجه دهد و حساس کند تا شاید بازایستند و رفتار و سلوکشان را اصلاح کنند.

خداوند متعال در این‌باره می‌فرماید:

> ... لَهُم مِّنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذلِكَ يخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبادَهُ يا عِبادِ فَاتَّقُونِ[۲۲]
>
> ... از بالای سرشان چترهایی از آتش و از زیر پاهایشان طَبَقهایی از آتش است؛ این کیفری است که خدا بندگانش را به وسیلهٔ آن بیم می‌دهد. پس ای بندگان من، از (نافرمانیِ) من بپرهیزید.

در این آیهٔ شریف تصریح شده است که فلسفهٔ بیان عذابها، تخویف و ترساندن مردم است و همچنین میان خوف و تقوا نیز رابطه‌ای برقرار شده است.

بنابراین، این قبیل متون نیز، بدون اینکه واژهٔ خوف در آنها آمده باشد، در دایرهٔ بحث خوف می‌گنجند.

بر اساس آنچه گفته شد، جایگاه بخش مهمی از متون دینی روشن می‌شود. مراد معنای یک یا چند آیه و حدیث نیست، بلکه صحبت از شناخت جایگاه بخش مهمی از متون است. متونی که دربردارندهٔ عذاب و عقاب الهی یا جزاهایی است که خداوند برای بدکاران در نظر گرفته است، همگی به موضوع خوف و برحذر داشتن مردم از بدکاری مربوط است، هرچند واژهٔ خوف و واژه‌های مشابه آن در آنها نیامده است.

به بیان دیگر، آیات و روایات مربوط به موضوع خوف دو دسته‌اند: دستهٔ اول آنهایی است که جنبه‌های مختلف خوف را بررسی کرده‌اند. و دستهٔ دوم متونی است که، بدون اینکه به صراحت یا به اشاره موضوع خوف را یادآور شده باشند، ترس برانگیزند.

---

۲۱. *بحار الأنوار*، ج ۷۰، ص ۳۵۲.

۲۲. زمر/ ۱٦.

خوف از چه؟

حال سؤال این است که در اخلاق اسلامی، متعلَّق خوف چیست و انسان از چه چیزی بایـد بترسـد؟ در متـون دینی صحبت از ترس از خداست. سؤال این است که مفهوم ترس از خدا چیست؟ آیا خداوند موجودی ترسناک است؟!!!

پاسخ این‌گونه پرسش‌ها را، چه در این مورد و چه در موارد مشابه، باید از متون گرفت. راه چاره پاسخ‌جویی از آیات و احادیث است، نه فلسفه‌بافی، و بدیهی است که این کار به روش و طـی مراحلـی نیازمنـد اسـت. در ادامه با یادآوری روش و مراحل لازم، به بررسی پاسخ سؤال فوق خواهیم پرداخت.

مراحل این کار عبارت‌اند از:

الف) در مرحلهٔ اول باید متون مربوط به خوف با این گرایش بررسی شـود و عبـاراتی کـه پاسـخی بـرای ایـن پرسش دارند، گزینش شوند تا با این کار خانوادهٔ حدیثی مخصوص این تحقیق شکل بگیرد.

ب) در مرحلهٔ دوم متونِ جمع‌آوری شده باید بار دیگر بررسی شوند و متعلّق یا متعلّقهایی که ممکـن اسـت در هر متن وجود داشته باشد، مشخص و در کنار برگه ثبت شوند.

ج) در مرحلهٔ بعد باید مواردِ یادداشت شده را استخراج کرد و با حذف تکرارها در کنار یکدیگر قرار داد.

د) عناوینِ به دست آمده، در حقیقت واژه‌های کلیدی برای به دست آوردن پاسـخ هـستند. از ایـن رو، بایـد بـا استفاده از آنها به تجزیه و تحلیل مسئله پرداخت و پاسخ را یافت.

هـ) پس از مشخص شدن پاسخ، نوبت به تنظیم و تبیین آن می‌رسد.

با توجه به آنچه گفته شد، مسئلهٔ یادشده را در روایات بررسی می‌کنیم. بخشی از متون خوف، در پاسخ بـه این پرسش صادر شده است و متعلّق واقعی آن را بیان کرده‌اند که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم:

۱ـ قرآن کریم می‌فرماید:

وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ [۲۳]

و حتماً شما را پس از ایشان در آن سرزمین جای خواهیم داد. ایـن از آنِ کـسانی اسـت که از عظمت من و از وعدهٔ عذاب من بترسند.

در این آیهٔ شریف دو متعلّق برای خوف ذکر شده است: یکی مقام خداوند و دیگری وعدهٔ عـذاب. بـر ایـن اساس معنای ترس از خداوند کمی روشن‌تر می‌شود.

۲ـ قرآن کریم می‌فرماید:

وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ [۲٤]

و برای کسی که از مقام پروردگارش بترسد، دو بهشت است.

۳ـ قرآن کریم می‌فرماید:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى [۲٥]

و اما آن کس که از مقام پروردگارش بترسد و نفس را از هوس بازدارد، بی‌گمان بهـشت جایگاه اوست.

در این دو آیهٔ شریف نیز از مقام خداوند به عنوان متعلّق خوف یاد شده است.

---

۲۳. ابراهیم/ ١٤.

۲٤. الرحمن/ ٤٦.

۲٥. نازعات/ ٤٠ و ٤١.

٤ـ امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

لا تَخَافُوا ظُلْمَ رَبِّكُمْ وَلكِنَّ خَافُوا ظُلْمَ أنْفُسَكُمْ.[٢٦]

از ظلم پروردگارتان نترسید، بلکه از ظلم خودتان (به خودتان) بترسید.

معنای حدیث این است که آنچه مایهٔ ترس است، ستمی است که انسان به جهت ارتکاب گناهان بر خودش روا می‌دارد. بنابراین، متعلّق خوف، «ظلم به خود» است.

٥ـ امام علی (علیه السلام) به شخصی نگاه کردند و اثر خوف را در چهرهٔ او دیدند. پس به او فرمودند: تو را چه شده است؟ گفت: من از خداوند می‌ترسم. حضرت فرمودند:

يا عَبدَ الله خَفْ ذُنُوبَكَ وَخَفْ عَدْلَ الله عَلَيكَ فِي مَظَالِمِ عِبَاده، وَأطِعْهُ فِيمَا كَلَّفَكَ، وَلا تَعْصِه فِيمَا يُصْلِحُكَ، ثُمَّ لا تَخَفِ اللهَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَإِنَّهُ لا يُظْلِمُ أحَداً، وَلا يُعَذِّبُهُ فَوْقَ اسْتِحْقَاقِه؛ إلّا أنْ تَخَافَ سُوءَ الْعاقِبَةِ بِأنْ تُغَيِّرَ أوْ تُبَدِّلَ.[٢٧]

ای بندهٔ خدا، از گناهانت بترس و از عدالت خداوند نسبت به خودت در ظلمی که به بندگان او کرده‌ای بترس، و در آنچه تو را بدان مکلف کرده است، از او اطاعت کن و در آنچه به صلاح توست، نافرمانی او را مکن، سپس از خدا بعد از این نترس که او به هیچ کس ظلم نمی‌کند و بیش از استحقاقش عذاب نمی‌کند؛ مگر اینکه بترسی از بدعاقبتی که دگرگون شوی یا تغییر کنی.

در این حدیث شریف تصریح شده است که خداوند ترس ندارد، بلکه آنچه مایهٔ ترس است، اجرای عدل خداوند به خاطر رعایت نکردن حقّ الله و حقّ الناس است. این می‌تواند تفسیر «مقام رب» در آیات قرآن کریم باشد. مقام رب یعنی جایگاه عدالت، حسابرسی، داوری و مجازات مجرمان، و این چیزی است که شایستهٔ ترسیدن است.

همچنین در این حدیث از «ترس از عاقبت» صحبت و بیان شده است که ممکن است انسان بدون اینکه گناه داشته باشد، از بدعاقبتی بترسد.

٦ـ امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند:

مَنْ خَافَ الْعَاقِبَةَ تَثَبَّتَ عَنِ التَّوَغُّلِ فِي مَا لا يعْلَمُ.[٢٨]

هر کس از عاقبت بترسد، از ورود در آنچه نمی‌داند، خود را بازمی‌دارد.

در این حدیث شریف از عاقبت به عنوان متعلّق خوف یاد شده است.

٧ـ امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند:

الْمُؤمِنُ بَينَ مَخَافَتَينِ: ذَنْبٌ قَدْ مَضَى لَا يدْرِى مَا صَنَعَ اللهُ فِيهِ وَعُمُرٍ قَدْ بَقِي لا يدْرِي مَا يَكْتَسِبُ فِيهِ مِنَ الْمَهَالِك، فَهُوَ لا يُصْبِحُ إلَّا خَائِفاً وَلا يُصْلِحُهُ إلَّا الْخَوْفُ.[٢٩]

مؤمن میان دو ترس است: گناهی که گذشته است و نمی‌داند که خدا دربارهٔ آن چه خواهد کرد، و عمری که باقی مانده است و نمی‌داند چه گناه مُهلکی در آن انجام خواهد داد. پس مؤمن جز در حال ترس صبح نمی‌کند و جز ترس او را اصلاح نمی‌کند.

---

٢٦. *غرر الحکم*، ح ٣٧٢٥.

٢٧. *بحار الأنوار*، ج ٧٠، ص ٣٩٢.

٢٨. *کافی*، ج ٢، ص ٣٣١، ح ٦.

٢٩. همان، ص ٧١، ح ١٢.

در این حدیث، از دو ترس صحبت شده است؛ ترس از گناه گذشته و آینـده. همچنـین در ایـن حـدیث بـه نقش کنترلی و اصلاحی خوف نیز اشاره شده است.

۸ـ خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرمایند:

وَالَّذِینَ یُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَی رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ [۳۰]

و آنان که چیزهایی (اعمالی) مـی‌آورنـد در حـالی کـه قلبهایـشان از اینکـه بـه سـوی پروردگارشان بازمی‌گردند، لرزان است.

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسیدند که آیا مراد آیه گناهکاران‌اند؟ حضرت فرمود:

لا، وَلٰکِنَّ الرَّجُلَ الَّذِي یُصَلِّی وَیَصُومُ وَیَتَصَدَّقُ، وَهُوَ مَعَ ذٰلِكَ یَخَافُ أَنْ لا یُقْبَلُ مِنْهُ.[۳۱]

نه، بلکه مراد کسی است که نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد و صدقه مـی‌دهـد و بـا ایـن حال می‌ترسد که از او پذیرفته نشود.

همچنین امام صادق (علیه السلام) با قرائت آیهٔ فوق می‌فرمایند:

مَا الَّذِي أتوا؟ آتَوْا وَاللهِ مَعَ الطَّاعَةِ المَحَبَّةَ وَالوِلایةَ وَهُمْ فِي ذٰلِكَ خَائِفُونَ؛ لَـیسَ خَـوْفُهُمْ خَوْفَ شَكٍّ وَلٰکِنَّهُمْ خَافُوا أنْ یکُونُوا مُقَصِّرِینَ فِي مَحَبَّتِنَا وَطَاعَتِنَا.[۳۲]

چه آوردند؟ به خدا سوگند همراه با طاعت، محبت و ولایـت را آوردنـد و بـا ایـن حـال ترسان‌اند؛ ترس آنان ترس تردید نیست، بلکه می‌ترسند که در محبت و فرمـانبرداری از ما کوتاهی کرده باشند.

در اینجا صحبت از گناه نیست، بلکه صحبت از ترس از قبول نشدن و کوتاهی کردن است.

جمع‌بندی

از مجموع آیات و روایات چنین استنباط می‌شود که متعلّق خوف و آنچه انسان باید از آن بترسد، عبارت اسـت از: «مقام خداوند»، «وعدهٔ عذاب»، «ظلم به خود»، «گناهان»، «عدالت خدا»، «ستم به مردم»، «عاقبت بد»، «قبول نشدن اعمال» و «کوتاهی در طاعت».

پس از جمع‌آوری این موارد، نوبت به تحلیل و تنظیم پاسخ می‌رسد. سؤال این بود که ترس به چـه معنـا و از چه چیزی است؟ در یک بررسی مشخص می‌شود که ترسها مربوط به دو گروه‌اند: ترس اهل گنـاه و تـرس اهل طاعت.

دربارهٔ ترس اهل گناه، دو عنوان اول، عناوین کلی‌ای هستند که عناوین بعدی آنها را توضیح می‌دهد. مقام خداوند یعنی همان عدالت الهی در داوری و قدرت او در مجازات. و اما ترس از وعدهٔ عـذاب نیـز علتـی دارد و آن، گناه و ظلم به خود از یک سو و ستم به مردم از سوی دیگر است. همچنین ترس دیگر، ترس از گناه آینده و بدعاقبتی است که در حقیقت نوعی نگرانی از آینده است.

اما دربارهٔ اهل طاعت، دو عنوان آخر تبیین‌کننده است. اهل طاعت از قبول نـشدن اعمـال یـا کوتـاهی در طاعت ترس دارند.

---

۳۰. مؤمنون/ ٦٠.

۳۱. *إرشاد القلوب*، ج ۱، ص ۱۰۷.

۳۲. *کافی*، ج ۲، ص ٤٥٧، ح ۱۵؛ همان، ج ۸، ص ۱۲۷، ح ۹۸.

مناسبات خوف و امنیت

بخشی از آیات و روایات مربوط به خوف، به مسئلهٔ رابطهٔ خوف و امنیت و مناسبات میان آنها پرداخته‌اند. بر اساس این عبارات، امنیت از راه خوف به دست می‌آید، نه احساس امنیت. در این بخش دو مسئله وجود دارد: یکی نقش خوف در تأمین امنیت و دیگری نقش احساس امنیت در ابتلا به مخاطرات آینده.

خوف از آن جهت تأمین‌کنندهٔ امنیت آینده است که وقتی کسی از خطرات آینده می‌ترسد، از منبع تهدید دوری می‌گزیند و همین امر سبب می‌شود تا امنیت آینده را به دست آورد. به همین جهت در متون دینی رابطهٔ مستقیمی میان خوف و امنیت برقرار شده است. امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرمایند:

خَفْ تَأمَنْ، وَلا تَأمَنْ فَتَخَفَ.[۳۳]

بترس تا امنیت یابی، و خود را ایمن مدان که گرفتار ترس می‌شوی.

و در کلام دیگری می‌فرماید:

ثَمَرَةُ الخَوْفِ الأمْنُ؛[۳٤] میوهٔ ترس، امنیت است.

این مسئله آن‌چنان اهمیت دارد که اساساً حضرت، امنیت را همان خوف می‌داند:

اَلْخَوْفُ أمَانٌ؛[۳۵] ترس امنیت است.

به همین جهت حضرت این اصل را بیان می‌فرماید:

مَنْ خَافَ أمِنَ؛[۳٦] کسی که بترسد، ایمن شود.

و از این رو، توصیه می‌فرمایند که:

خَفْ رَبَّكَ وَارْجُ رَحْمَتَهُ يؤْمِنْكَ مِمَّا تَخَافُ وَنيلُكَ مَا رَجَوْتَ.[۳۷]

از پروردگارت بترس و به رحمت او امید داشت باش، تا از آنچه می‌ترسی، تو را ایمن سازد و به آنچه امید داری، تو را برساند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می‌کند که خداوند متعال می‌فرماید:

وَعِزَّتِي وَجَلالِي لا أجْمَعُ عَلىٰ عَبْدِي خَوْفَينِ وَلا أجْمَعُ لَهُ أمْنَينِ؛ فَإذَا أمِنَنِي فِي الدُّنْيا أخَفْتُهُ يوْمَ القِيامَةِ، وَإذا خَافَنِي فِي الدُّنْيا أمِنْتُهُ يوْمَ القِيامَةِ.[۳۸]

به عزت و جلالم سوگند، نه دو ترس برای بنده‌ام فراهم می‌آورم و نه دو امنیت؛ پس هرگاه در دنیا از من احساس امنیت کند، روز قیامت او را هراسان می‌کنم، و هرگاه در دنیا از من بترسد، روز قیامت او را ایمن خواهم ساخت.

از امام حسین (علیه السلام) پرسیدند: چقدر از پروردگارت ترسانی؟ حضرت در پاسخ فرمود:

لا يأمَنُ يومَ القِيامَةِ إلّا مَنْ خَافَ اللهَ فِي الدُّنْيا.[۳۹]

روز قیامت ایمن نمی‌گردد مگر کسی که در دنیا از خدا بترسد.

---

۳۳. *میزان الحکمه*، ج ٤، ح ۵۲۵۱.

۳٤. همان، ح ۵۲۵۰.

۳۵. همان، ح ۵۲٤۸.

۳٦. همان، ح ۵۲٤۹.

۳۷. همان، ح ۵۲۵۲.

۳۸. همان، ح ۵۲٤۷.

۳۹. همان، ح ۵۲٤٦.

باید توجه داشت که عبارات «خدا امنیت می‌دهد» یا «خدا هراس می‌دهد» نیازمنـد تبیـین اسـت. معنـای این‌گونه جملات چیست؟ آیا به این معناست که خداوند برخلاف روال طبیعی و بر اساس خواسته‌های بی‌مبنـا، ایمنی کسی را در قیامت به ترس تبدیل می‌کند یا ترس کسی را به ایمنی تبدیل مـی‌سـازد و آیـا ایـن اعطـا، امری گزافی، دل‌بخواهی و بدون زمینه، شرط و سبب است؟ در بسیاری از متون دینی شبیه این تعبیرها وجـود دارد که خداوند چنین می‌کند یا چنان نمی‌کند. این قبیل متون به تبیین نیاز دارند و رسالت کارشناسان حدیث، تبیین چنین مواردی است، و گرنه صرف نقل حدیث را کتابها و نوارها نیز می‌توانند انجام دهند. اینجاسـت کـه نیاز به فقه و فهم حدیث است.

در پاسخ به این پرسش که چگونه در روز قیامت خداوند به عده‌ای امنیت می‌دهد و به گروهی هراس، باید گفت این به جهت تأثیر طبیعی خوف یا احساس امنیتی است که فرد در دنیا داشـته اسـت، نـه اینکـه خداونـد روال طبیعی را تغییر داده باشد. کسی که از چیزی می‌ترسد، راه خود را تغییر می‌دهد و از منبع تهدید می‌گریزد و لذا از آن دور می‌گردد و اینجاست که ایمنی آینده حاصل می‌شود. اما کـسی کـه احـساس ایمنـی مـی‌کنـد، خطری نمی‌بیند که از آن دوری کند و راه خود را اصلاح نماید، لذا در آینده با منبـع خطـر و تهدیـد رو بـه رو می‌گردد. این معنای ایمنی اهل خوف و خوف اهل ایمنی است.

بر اساس آنچه بیان شد، مسئلهٔ دوم در مناسبات خوف و امنیت (یعنی نقـش احـساس ایمنـی در ابـتلا بـه خطرات آینده) نیز روشن می‌گردد. در متون دینی، احساس ایمنـی از آینـده نکـوهش شـده اسـت. کـسی کـه احساس امنیت کند، نسبت به خطرها حساس نمی‌گردد و لذا خود را از آنها برحذر نمـی‌دارد و در نتیجـه در دام خطرها گرفتار می‌آید. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

> أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يأْتِيهُمْ بَأْسُنَا بَياتاً وَهُمْ نَائِمُونَ * أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُـرَى أَنْ يـأْتِيهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ * أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ [۴۰]
>
> آیا ساکنان شهرها ایمن شده‌اند از اینکه عذاب ما شامگاهان، در حالی که به خواب فـرو رفته‌اند، به آنان برسد؟ و آیا ساکنان شهرها ایمن شده‌اند از اینکه عذاب ما نـیم‌روز ـ در حالی که به بازی سرگرم‌اند ـ به ایشان در رسد؟ آیا از مَکر خدا، خود را ایمـن دانـستند؟ [با آنکه] جز مردم زیانکار [کسی] خود را از مکر خدا ایمن نمی‌داند.

چکیده

- ✓ در دایرهٔ اخلاق، خوف از عوامل مهم در مهار نفس و تنظیم رفتار است و لغـت‌شناسـان معـانی مختلفـی چون فزع، حذر و ... را برای آن بیان کرده‌اند. طبق تعریف راغب، خوف، ناشی از انتظار امری ناخوشایند در آینده است.
- ✓ قدرت تهدیدکنندهٔ نیروی مقابل، موجب برانگیختن خوف در وجود انسان می‌گردد.
- ✓ خوف موجب تغییر و تنظیم رفتار می‌شود. در متون دینی رابطهٔ میان خوف با کنترل نفس و تنظیم رفتـار، گاهی به صورت کلی مطرح شده است و گاهی نیز به بیان مصادیق پرداخته شده است.

---

۴۰. اعراف/ ۹۹ ـ ۹۷.

- ✓ علت بیان عقابها، مجازات و مکافات عمل، سختی مرگ و برزخ و ... برانگیختن ترس در وجود انسان است و این متون در صدد بیان واقعیتها و آگاه کردن مردم نسبت به پیامد رفتارهای نادرست آنان است.
- ✓ از مجموع آیات و روایات چنین برمی‌آید که متعلّق خوف و آنچه انسان باید از آن بترسد عبارت است از: وعدهٔ عذاب، ظلم به نفس و دیگران، گناهان، عدالت خدا، قبول نشدن اعمال و کوتاهی در طاعت ... .
- ✓ خوف میان هر دو دستهٔ انسانها، اهل طاعت و اهل گناه، وجود دارد ولی متعلّق آن در یکی، متفاوت از دیگری است؛ بدین‌گونه که متعلّق خوف در میان اهل طاعت، کوتاهی در طاعت و قبول نشدن اعمال است، اما خوف گناهکاران از مقام خدا (عدالت او)، ظلم به نفس و دیگران، وعدهٔ عذاب و گناهان برخاسته است.
- ✓ میان خوف و امنیت در متون دینی رابطهٔ مستقیمی وجود دارد که خوف تأمین‌کنندهٔ امنیت آینده است و امنیت و هراسی که خدا در آخرت می‌دهد، تأثیر طبیعی خوف یا احساس امنیتی است که فرد در دنیا داشته است، نه اینکه خدا روال طبیعی را تغییر داده باشد.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ دهم

حجت الاسلام عباس پسندیده

۵ـ رجا

اهداف درس

✓ آشنایی با نمودار ساختن حد و مرز رجا و جایگاه آن در نظام اخلاقی؛
✓ آسیب‌شناسی و آسیب‌زدایی خوف و رجا.

مروری بر مباحث پیشین

در درس گذشته، مفهوم خوف را بیان کردیم. از آنجا که هدف ما از طرح این موضوع، بیان نقش کنترلی و تنظیمی این مفهوم در نظام اخلاقی بود، ابتدا به تبیین مفهوم روایی آن پرداختیم و پس از آن به نقش کنترلی این اصل اشاره کردیم. در ادامه نیز با توجه به مفهوم خوف به فلسفهٔ بیان تهدیدها پرداختیم. در این درس با طرح یکی دیگر از عوامل کنترل نفس و تنظیم رفتار به نام رجا، به ارتباط آن با دیگر بازدارنده‌ها، از جمله خوف، می‌پردازیم.

رجا

«رجا» از دیگر مفاهیم اخلاقی است که نقش مهمی در کنترل نفس و تنظیم رفتار دارد، در واقع امید، عامل محرّک انسان است. انسان بدون امید هیچ حرکت و تلاشی در زندگی نخواهد داشت. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این‌باره می‌فرماید:

> إِنَّمَا الأَمَلُ رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِأُمَّتِي، لَو لا الأَمَلُ مَا أَرْضَعَتْ أمٌ وَلَداً وَلا غَرَسَ غارِسٌ شَجَراً.
> همانا آرزو رحمتی از جانب خدا برای امت من است. اگر آرزو نبود، هیچ مادری فرزندش را شیر نمی‌داد و هیچ کشاورزی درخت نمی‌کاشت.

در این روایت شیر ندادن فرزند، به معنی انقطاع نسل و کِشت نکردن درخت، به معنی از میان رفتن غذای زندگی است. تصور کنید زندگی در این وضعیت چه صورتی می‌یابد؟

نقل است که روزی حضرت عیسی[۱] (علیه السلام) به پیرمردی که مشغول کشاورزی بود، می‌نگریست. حضرت به خداوند عرض کرد: «خداوندا امید را از دل او برگیر». در این هنگام پیرمرد بیل خود را به کناری نهاد و روی زمین دراز کشید. مدتی گذشت این بار حضرت به خداوند عرض کرد: «خداوندا امید را به دل او بازگردان». ناگهان کشاورز پیر برخاست و به کارش ادامه داد. حضرت عیسی[۱] (علیه السلام) نزدیک رفت و ماجرا را از وی پرسید. پیرمرد گفت: «مشغول کار بودم که با خود فکر کردم، تا به کی می‌خواهی کار کنی ای پیرمرد؟» از این رو بیل را کنار گذاشته و خوابیدم. کمی گذشت با خود گفتم: «به خدا سوگند تا زنده هستی

باید زندگی کنی». از این رو برخاستم و بیل را دوباره به دست گرفتم.[۱] این ماجرا نقش تعیین‌کنندهٔ امید را در زندگی نشان می‌دهد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «کسی وارد بهشت می‌شود که به آن امید داشته باشد.»[۲] و امام علی (علیه السلام) از امید به عنوان سرمایهٔ انسان یاد می‌کند.[۳] در یکی از حکمتهای منسوب به امیر مؤمنان (علیه السلام) آمده است که رجا بالاتر از خوف است؛ چرا که خوف از خدا به دلیل گناه است و امید به او به واسطهٔ جودش.[٤]

مفهوم رجا

دیدگاه لغت‌شناسان

ابن‌فارس، برای رجا دو اصل ذکر کرده است که یکی بر أمل (آرزو) و دیگری بر کنار یک شیء دلالت می‌کند.[٥] آن‌گاه در تعریف أمل آن را به تَثَبُّت و انتظار معنا می‌کند.[٦]

معنای اصطلاحی

راغب اصفهانی در ادامهٔ تعریف خوف می‌نویسد:

وَالرَّجاءُ وَالطَّمَعُ تَوَقُّعُ مَحْبُوبٍ عَنْ أمارَةٍ مَظْنُونَةٍ أوْ مَعْلُومَةٍ.[۷]

و رجا و طمع، انتظار امری خوشایند از نشانه‌ای ظنّی یا قطعی است.

اما هنگام تعریف رجا می‌نویسد:

الرَّجاءُ ظَنٌّ یَقْتَضِي حُصُولَ ما فِیه مَسَرَّةٌ.[۸]

رجا گمانی است به دست‌یابی به آنچه مایهٔ خرسندی است.

اگر در خوف، قدرت طرف مقابل عامل برانگیختگی ترس بود، در رجا نعمت و رحمت او عامل برانگیختگی امید است. آنچه از منبع امید که توجه انسان را به خود برمی‌انگیزد، رحمت و ثروت اوست. البته در تحلیل رجا،

---

۱. *تنبیه الخواطر*، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲. «إنّما یدخل الجَنة من یرجوها.»، *مصنف ابن‌شیبه*، ج ۸، ص ۱۳۲، ح ٤۸.

۳. در دعای کمیل آمده است: «اللهم ... اِرْحَمْ مَنْ رَأسُ مالِهِ الرَّجاء وَ سِلاحُهُ البُکاء.»، *مصباح المتهجد*، ص ۸٥۰، ش ۹۱۰؛ *الإقبال*، ج ۳، ص ۳۳۷.

٤. «الرَّجَاءُ لِلْخَالِقِ سُبْحانَهُ أقْوَی مِنَ الْخَوْفِ؛ لِأنَّكَ تَخافُهُ لِذَنْبِكَ، وَتَرْجُوهُ لِجُودِهِ، فَالْخَوْفُ لَكَ وَالرَّجَاءُ لَهُ.»، ابن أبی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۲۰، ص ۳۱۹، ح ٦٦٦.

٥. «... أصْلانِ مُتَبَایِنَانِ؛ یَدُلُّ أحَدُهُما عَلَی الأمَلِ وَالآخَرُ عَلَی نَاحِیَةِ الشَّیءِ، فَالأوَّلُ الرَّجَاءُ وَهُوَ الأمَلُ.»، معجم *مقاییس اللغه*، ج ۲، ص ٤۹٤.

٦. «... أصْلانِ؛ الأوَّلُ التَثَبُّتُ وَالْانْتِظارُ.»، معجم *مقاییس اللغه*، ج ۱، ص ۱٤۰.

۷. *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، ص ۱٦۱.

۸. همان، ص ۳٤٦.

همانند خوف، عنصر آینده تعیین‌کننده است. رحمت یا نعمتی که وعدهٔ آن در آینده و در مقابل رفتارهای شایسته داده شده باشد، موجب برانگیختن امید می‌گردد، نه رحمت و نعمت گذشته و حال.

مفهوم رجا در روایات

همین مفهوم در کل آیات و روایات قابل مشاهده است. محور همهٔ این متون، امر خوشایندی در آینده است که انسان انتظار آن را می‌کشد و به امید آن حرکت می‌کند. متونی که به یادآوری بهشت و نعمتهای آن می‌پردازند و یا از اجر، ثواب و پاداش الهی سخن می‌رانند، همگی بر همین اصل مبتنی هستند.

علامه مجلسی (رحمه الله) در تحلیل مفهوم رجا می‌نویسد:

> اگر چیزی که مربوط به آینده است، به قلب تو بگذرد و بر قلبت غالب شود، انتظار نامیده می‌شود. حال اگر موضوع انتظار ... دوست‌داشتنی و خوشایند باشد، لذت و نشاطی در قلب پدید می‌آید که رجا نامیده می‌شود. پس رجا، نشاط روح به خاطر انتظار امری دوست‌داشتنی است. البته باید این امر دوست‌داشتنی، سببی داشته باشد، لذا اگر انتظار به خاطر حصول اکثر اسبابش باشد، نام رجا بر آن صدق می‌کند و اگر انتظاری بدون آماده بودن اسباب و همراه با تشویش باشد، نام غرور و حماقت بر آن صادق‌تر است. ... به هر حال، نام رجا و خوف جز در اموری که تردیدی است، صدق نمی‌کند، اما آنچه قطعی است، موضوع خوف و رجا قرار نمی‌گیرد.[۹]

بنابراین، در تحلیل مفهوم رجا می‌توان گفت که خداوند متعال ویژگی امید را در نهاد انسان قرار داده است و همچنین در عالم خارج امور خوشایند و خرسندکنندهٔ بی‌شماری را برای پاداش رفتارهای خوب در نظر گرفته است. حال اگر انسان نسبت به آنها آگاه شود، شوق و امید در او برانگیخته می‌گردد.

نکتهٔ مهمی که از این بحث به دست می‌آید، این است که وقتی با یک تحلیل منطقی، مفهوم رجا به دست آمد، دیگر لازم نیست در متون دینی به دنبال واژهٔ رجا بود، بلکه هر جا صحبت از آیندهٔ روشن به میان آمده و نسبت به آن ترغیب شده است، در قلمرو تحقیق قرار خواهد گرفت. برای مثال، در روایتی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

> طوبیٰ لِمَنْ تَرَك شَهْوَةً حاضِرَةً لِمَوعُودٍ لَمْ يرَهُ.[۱۰]
>
> خوشا به حال کسی که شهوت آماده‌ای را به خاطر وعده‌ای که دیده نشده است، ترک کند.

در این حدیث واژهٔ رجا نیامده است، ولی مفهوم رجا را دارد. این، فایدهٔ مفهوم‌شناسی و جستجوی مفهومی است که جستجوی لفظی این فایده را ندارد.

۹. *بحار الأنوار*، ج ۷۰، ص ۳۵۲.

۱۰. *خصال*، ص ۳، ح ۲؛ *ثواب الأعمال*، ص ۱۷۷؛ *تحف العقول*، ص ۴۹.

نقش کنترلی و تنظیمی رجا

انسان به طور طبیعی از ویژگی منفعت‌طلبی برخوردار است و برای کسب سود تلاش می‌کند. در نهاد او نیز طمع و رجا قرار دارد. از این رو، وقتی بداند انجام رفتاری خاص، پیامدهای مثبتی در پی دارد، امید در او برانگیخته می‌شود، به سوی منبع منفعت حرکت و برای کسب آن اقدام می‌کند. این اقدام در عالم اخلاق به وسیلهٔ تصحیح و تنظیم رفتار انجام می‌شود.

این حقیقت در متون دینی با تعبیرهای مختلفی آمده است که در ادامه برخی از آنها را بیان می‌کنیم:

۱ـ خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ينْفِقُونَ [۱۱]

پهلو از بسترها تهی می‌کنند و پروردگارشان را از سر ترس و طمع می‌خوانند و از آنچه روزی‌شان کرده‌ایم، انفاق می‌کنند.

۲ـ همچنین در آیهٔ دیگری می‌فرماید:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ [۱۲]

و در زمین پس از اصلاح شدن آن فساد نکنید و او را از سر ترس و طمع بخوانید که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است.

۳ـ به امام صادق (علیه السلام) عرض کردند: گروهی با اینکه معصیت می‌کنند، می‌گویند: امیدواریم! و پیوسته در همین حال‌اند تا مرگشان در رسد. حضرت دربارهٔ آنان فرمود:

هَؤُلاءِ قَوْمٌ يتَرَجَّحُونَ فِي الْأَمَانِي كذَبُوا لَيسُوا بِراجِينَ، إِنَّ مَنْ رَجَا شَيئاً طَلَبَه وَمَنْ خَافَ مِنْ شَيءٍ هَرَبَ مِنْهُ.[۱۳]

اینان مردمانی هستند که در آرزوها و خیالات خود غوطه‌ورند. دروغ می‌گویند، آنها امیدوار نیستند، زیرا هرکه به چیزی امید داشته باشد، در طلب آن می‌کوشد و هرکه از چیزی بترسد، از آن می‌گریزد.

در این حدیث نیز ضمن تکذیب ادعای امید بدون عمل، یک اصل مهم بیان می‌شود و آن این است که «لازمهٔ امید، طلب کردن است»، همان‌گونه که لازمهٔ خوف، گریختن است.

۴ـ امام علی (علیه السلام) نیز در مورد مشابهی می‌فرماید:

يَدَّعِي بِزَعْمِه أَنَّهُ يَرْجُو اللهَ، كذَبَ وَالعَظِيمِ! ما بَالُهُ لا يتَبَينُ رَجاؤُهُ فِي عَمَلِهِ؟! فَكلُّ مَنْ رَجَا عُرِفَ رَجَاؤُهُ فِي عَمَلِه.[۱۴]

به گمان خود ادعا می‌کند که به خدا امید دارد. به خدای بزرگ دروغ می‌گوید! چرا امیدواری‌اش در کردارش پیدا نیست؟ چه، هرکه امیدوار باشد، امیدش از کردارش معلوم می‌گردد.

---

۱۱. سجده/ ۱٦.

۱۲. اعراف/ ٥٦.

۱۳. *کافی*، ج ۲، ص ٦٨، ح ٥.

۱٤. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱٦٠.

در این کلام به خوبی روشن است که رجای صادقانه، در رفتار انسان تـأثیر مـی‌گـذارد و از عمـل شـخص می‌توان فهمید که وی امیدوار است یا نه.

۵ـ کسی از امام علی (علیه السلام) خواست که ایشان را موعظه کند. حضرت به وی فرمودند:

لا تَكنْ مِمَّنْ يَرْجُو الآخِرَةَ بِغَيْرِ العَمَلِ.[۱۵]

از کسانی مباش که بدون عمل، به آخرت امید دارد.

٦ـ در کلام دیگری امام علی (علیه السلام) با بیان قاعده‌ای می‌فرماید:

مَنْ رَجا شَيْئاً طَلَبَهُ ... مَا أدْرِي مَا رَجاءُ رَجُلٍ نَزَلَ بِهِ بَلَاءُ فَلَمْ يصْبِرْ عَلَيهِ لِمَا يرْجُو.[١٦]

کسی که به چیزی امید داشته باشد، آن را طلب می‌کند ... نمی‌دانم امید کـسی کـه بـه بلایی مبتلا می‌گردد ولی به خاطر آنچه به آن امید دارد، صبر نمـی‌کنـد، چـه مفهـومی دارد؟!

در اینجا به یکی از کاربردهای رجا که همان صبر بلا است، اشاره شده است. کسی کـه بـه پـاداش الهـی امیدوار باشد، در برابر بلاها، بردباری خواهـد کـرد. ایـن، نـشان‌دهنـدهٔ نقـش رجـا در بردبـاری و تـأثیر آن در رفتارهای انسان است.

۷ـ امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند:

لا يَكونُ العَبْدُ مُؤمِناً حَتَّى يَكونَ خائِفاً راجِياً، وَلا يَكونُ خائِفاً راجِياً حَتَّى يَكونَ عَامِلاً لِمَـا يَخَافُ وَيَرْجُو.[۱۷]

بنده مؤمن نباشد تا اینکه بیمناک و امیدوار باشد، و بیمناک و امیدوار نباشد تا اینکـه بـه (مقتضای) آنچه امیدوار و بیمناک است، عمل کند.

در این حدیث نیز بر این نکته که امید واقعی آن است که اعمال و رفتـار انـسان مطـابق آن شـکل گیـرد، تأکید شده است.

فلسفهٔ بیان پاداش

با توجه به آنچه بیان شد، فلسفهٔ بیان پاداش اعمال نیز معلوم می‌شود. بخش زیادی از متـون دینـی بـه بیـان انواع پاداشها، اجرها و ثوابهای در نظر گرفته‌شده برای نیکوکاران اختصاص یافته اسـت. آگـاهی از پیامـدهای مثبت اعمال، رجا را در انسان برمی‌انگیزد و دقیقاً به همین جهت است که اولیای دین بـه بیـان ایـن واقعیتهـا اهتمام داشته‌اند و در بسیاری موارد برای واداشتن مردم به بندگی خدا و دوری از گناه، از عامـل رجـا اسـتفاده کرده‌اند. علامه مجلسی (رحمه الله) در این‌باره می‌فرماید:

ملاحظهٔ گسترهٔ رحمت خدا و بی‌نیازی‌اش، و بخشندگی و لطف او نسبت بـه بنـدگانش، سبب رجا است.[۱۸]

---

۱۵. همان، حکمت ۱۵۰؛ *تحف العقول*، ص ۱۰۷.

١٦. همان، ص ٢١٣.

۱۷. *کافی*، ج ۲، ص ۷۱، ح ۱۱؛ *تحف العقول*، ص ٣٦٩.

۱۸. *بحار الأنوار*، ج ۷۰، ص ۳۵۲.

بنابراین، مأموریت این بخش از متون، برانگیختن اشتیاق و امید در مردم است تا به وسیلهٔ آن، مسیر مـردم اصلاح و اَعمال آنان تنظیم گردد.

همچنین رسالت تبشیری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، در همین راسـتا قابـل تحلیـل اسـت. خداونـد متعال پیامبران را به عنوان بشارت‌دهنده قرار داده است، تا مردم را به آیندهٔ روشن، زندگی جاویـد و پاداشـهای تصور نکردنی ترغیب کنند، تا از این رهگذر هدایت شوند و از رفتار ناشایست دست بکشند و به اعمال شایسته روی آورند.

بر اساس آنچه گفته شد، جایگاه بخش مهم و کثیری از متون دینی روشن مـی‌شـود. در اینجـا صـحبت از معنای یک یا چند متن نیست، بلکه بحث از شناخت جایگاه بخش مهمی از متون است. آن بخـش از آیـات و روایات که دربردارندهٔ پاداش و ثواب الهی و یا نعمتهایی است که خداوند برای نیکوکاران در نظر گرفته اسـت، همگی به موضوع رجا و ترغیب مردم به نیکوکاری مربوط است، هرچند واژهٔ رجا و واژه‌های مشابه آن، در آیـه یا حدیث نیامده باشد؛ به بیان دیگر، در موضوع رجا، همچون هر موضوع دیگـری، از یـک منظـر دو دسـته از متون را می‌توان یافت: یک دسته آیات و روایاتی که به بررسی جنبه‌های مختلف رجا پرداخته‌اند و دستهٔ دیگـر متونی که امیدبخش‌اند، بدون اینکه به صراحت یا به اشاره، موضوع رجا را یادآور شده باشند.

خوف و رجا

متون دینی در برخی موارد، خوف و رجا را با هم آورده و بحث کرده‌اند. دلیل آن هم این است که هـر یـک از این دو عنوان، گذشته از مباحث اختصاصی، مباحث مشترکی نیز دارند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

آسیب‌شناسی خوف و رجا[۱۹]

خوف و رجا، از ضرورتهای حیات انسانی و از عوامل مهم در کنترل نفس و تنظیم رفتار محسوب می‌شوند. امـا از متون دینی چنین برمی‌آید که این دو صفت، آسیب‌هایی نیز دارند که اگـر از آنهـا جلـوگیری نـشود، نقـش معکوس بازی خواهند کرد. آسیب خوف، ناامیدی است. اگر ترس از اندازهٔ خـود فراتـر رود، انـسان را مـأیوس خواهد کرد و طبیعی است که انسان مأیوس، دلیلی برای خویشتن‌داری و تنظیم رفتار نخواهد داشت.

همچنین اگر امید از اندازهٔ خود فراتر رود، به تجرّی کشیده می‌شود و انـسان متجـرّی از هـیچ چیـز بـاکی نخواهد داشت و دیگر هیچ منع و بازداری بر اعمال او حاکم نخواهد شد. نمونهٔ آن را پیش از ایـن در احـادیثی نقل کردیم که گروهی به امید رحمت و مغفرت خداوند، از روی آگاهی و توجه گناه مـی‌کننـد![۲۰] ایـن، همـان آسیب رجا است.

۱۹. بحث آسیب‌شناسی و آسیب‌زدایی هر کدام از این دو صفت را می‌توان به طور مستقل و در جای خود طرح کرد، امـا از آنجـا که این بحث در متون دینی با هم طرح شده‌اند، ما نیز آنها را در یک مبحث مطرح می‌کنیم.

۲۰. ر.ک: همین درس.

در ادامه متونی را که این مسئله از آنها قابل برداشت است، بیان خواهیم کرد:

۱ـ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

لَوْ تَعْلَمُونَ قَدْرَ رَحْمَةَ اللهِ لَاتَّكلْتُمْ عَلَيها وَمَا عَمِلْتُم إلّا قَليلاً، وَلَوْ تَعْلَمُونَ قَدْرَ غَضَبِ اللهِ لَظَنَنْتُمْ بِأنْ لا تَنْجُو.[۲۱]

اگر اندازهٔ رحمت خدا را می‌دانستید، بر آن تکیه می‌کردید و جز اندکی عمل نمی‌کردید، و اگر اندازهٔ خشم خدا را می‌دانستید، می‌پنداشتید که نجات نمی‌یابید.

هرچند پیام اصلی حدیث، بیکرانیِ رحمت و غضب خداوند است، اما از آن به خوبی استفاده می‌شود که آسیب رجا، «اِتّکال به رحمت خدا و کاهش عمل» و آسیب خوف، «ناامیدی و نجات‌نایافتگی» است.

۲ـ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرمایند:

لَوْ يَعْلَمُ المؤمِنُ مَا عِنْدَ اللهِ مِنَ العُقُوبَةِ مَا طَمِعَ أحَدٌ فِي الجَنَّةِ، وَلَوْ يَعْلَمُ الكافِرُ مَا عِنْدَ اللهِ مِنَ الرَّحْمَةِ مَا قَنَطَ مِنَ الجَنَّةِ أحَدٌ.[۲۲]

اگر مؤمن از کیفر خدا آگاه می‌بود، هیچ مؤمنی به بهشت امید نمی‌بست، و اگر کافر از رحمت خدا آگاه بود، هیچ کافری از بهشت ناامید نمی‌شد.

در اینجا نیز، صحبت از بی‌حد و مرز بودن رحمت و غضب خداوند است و مانند حدیث پیشین، بر این مطلب دلالت دارد که آسیب خوف، قطع امید از ورود به بهشت، و آسیب رجا، امید قطعی به ورود به بهشت است.

۳ـ امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

أُرْجُ اللهَ رَجَاءً لا يُجْرِئُكَ عَلىٰ مَعَاصِيهِ، وَخِفْهُ خَوْفاً لا يُؤيِسُكَ مِنْ رَحْمَتِهِ.[۲۳]

به خداوند امیدوار باش، امیدی که تو را بر انجام گناه بی‌پروا نکند؛ و از خدا بترس، ترسی که تو را از رحمتش ناامید نسازد.

در این حدیث به خوبی روشن است که آسیب امید، تجرّی و آسیب خوف، ناامیدی است.

۴ـ لقمان در مواعظ خود به فرزندش می‌فرماید:

يا بُنَيَّ كُنْ ذَا قَلْبَينِ؛ قَلْبٌ تَخَافُ بِاللهِ خَوْفاً لا يُخَالِطُهُ تَفْرِيط، وَقَلْبٌ تَرْجُو بِهِ اللهَ رَجَاءً لا يُخَالِطُهُ تَغْرِيرٌ.[۲۴]

فرزندم! دارای دو دل باش. با یک دل از خدا بترس، ترسی که با کوتاهی در نیامیزد و با دل دیگر به خدا امیدوار باش امیدی که با فریب در نیامیزد.

در این حدیث از کوتاهی در عمل (تفریط)، به عنوان آسیب خوف و از فریب (تغریر)، به عنوان آسیب رجا یاد شده است. کسی که در خوف افراط کند، چون ناامید می‌شود، در عمل تفریط خواهد کرد؛ چرا که ناامید می‌گردد و کسی که در امید افراط کند، فریب آمرزش و قطعی بودن بهشت را خواهد خورد، بنابراین، از عمل دست خواهد کشید.

---

۲۱. *میزان الحکمه*، ج ٤، ح ۵۲۰۳.

۲۲. همان، ح ٥٢٠٤.

۲۳. *تحف العقول*، ص ۲۲٤؛ *روضة الواعظین*، ص ٤۹۳.

۲٤. *تنبیه الخواطر*، ج ۱، ص ۵۰.

در جدول زیر مجموع تعبیرهایی که احادیث یادشده دربارهٔ هر یک از این دو صفت آورده‌اند، نشان داده شده است:

حدیث	افراط در خوف		افراط در رجا	
	پیامد روحی	پیامد رفتاری	پیامد روحی	پیامد رفتاری
۱	عدم نجات		اتّکال	قِلّت عمل
۲	قطع طمع		امید قطعی	
۳	یأس		تجرّی	
٤		تفریط در عمل	تغریر	

جمع‌آوری واژه‌های اصلی، به محقق کمک می‌کند که در تبیین موضوع چه محورهایی را مورد استفاده قرار داده و بر روی چه مسائلی بیشتر تکیه کند.

آسیب‌زدایی

به دلیل آسیبی که این دو صفت را تهدید می‌کند، بخشی از متون خوف و رجا، به بیان روش آسیب‌زدایی پرداخته‌اند. راهبرد آسیب‌زدایی، تعدیل هر یک از دو صفت خوف و رجا و حذف جنبهٔ افراطی آنهاست و روش آن، همراهی خوف و رجا و توازن میان آنهاست. بر اساس این روش، نخست باید هر دو صفت خوف و رجا در قلب و روح انسان وجود داشته باشند. دیگر اینکه باید میان آنها موازنه برقرار باشد. دلیل آن هم این است که هر کدام، دیگری را تعدیل می‌کند؛ از یک سو خوف سبب تعدیل رجا می‌شود و جنبهٔ افراطی آن را مهار و از تجرّی جلوگیری می‌کند؛ و از سوی دیگر رجا سبب تعدیل خوف می‌شود، بُعد افراطی آن را کنترل و از یأس جلوگیری می‌کند. بنابراین، راه آسیب‌زدایی از آنها همراهی و توازن میان این دو صفت است. در ادامه برخی از احادیثی را که در این‌باره وجود دارند، بیان می‌کنیم:

۱ـ امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

خَیرُ الأَعْمَالِ إعْتِدَالُ الرَّجاءِ وَالْخَوْفِ؛[۲۵] بهترین کارها، برابر بودن امید و بیم است.

در این حدیث شریف، به صراحت از لزوم توازن و تعادل میان این دو صفت صحبت شده است.

۲ـ امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

کانَ أَبِي یقُولُ: «إنَّهُ لَیسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤمِنٍ إلّا (وَ)فِي قَلْبِهِ نُورانِ: نُورُ خِیفَةٍ وَنُورُ رَجَاءٍ، لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ یزِدْ عَلَی هَذَا.»[۲٦]

پدرم همواره می‌فرمود: «هیچ بندهٔ مؤمنی نیست مگر اینکه در دلش دو نور است: نور ترس و نور امید، (به گونه‌ای که) اگر یکی وزن شود، بر دیگری افزون نباشد.»

این حدیث شریف بر همراهی و توازن میان خوف و رجا تأکید کرده است.

۳ـ امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند:

---

۲۵. *میزان الحکمه*، ج ٤، ح ٥٢٠٦.

۲٦. *کافی*، ج ۲، ص ٦۷، ح ۱.

خَفْ خَوْفاً يَشْغَلُكَ عَنْ رَجائِهِ، وَارْجُهُ رَجاءَ مَنْ لا يَأمَنُ خَوْفَهُ.[۲۷]

از پروردگارت چنان بترس، که تو را از امید بستن به او بازدارد، و به او چونان کسی امید بند، که از خوف او ایمن نیست.

در این حدیث نقش تعدیلی هر یک، از این دو عامل برای دیگری به خوبی معلوم است. بخش اول حدیث، آسیب‌زدایی از رجا است (نه خوف) و بخش دوم آسیب‌زدایی از خوف است (نه رجا). از یک سو خوف به گونه‌ای است که رجا، چیزی از آن نمی‌کاهد؛ چون ممکن است رجا، سبب ریختن ترس و بی‌پروایی گردد. و از سوی دیگر رجا به گونه‌ای است که خوف از آن نمی‌کاهد؛ چون ممکن است خوف، امید را از بین ببرد و یأس به بار آوَرَد. ولی همراهی این دو، سبب تعدیل آنها می‌شود و از آسیب ممانعت می‌کند.

٤ـ دیلمی در *إرشاد القلوب* نقل می‌کند که شخصی خدمت امام صادق (علیه السلام) رسید و عرض کرد: «من گناه می‌کنم و با این حال امید بخشش دارم»! حضرت در پاسخ فرمود:

يا هَذَا اتَّقِ اللهَ وَاعْمَلْ بِطاعَتِهِ وَارْجُ مَعَ ذَلِكَ القَبُولَ، فَإِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ بِاللهِ ظَنّاً وَأَعْظَمَهُمْ رَجَاءً، أَعْمَلَهُمْ بِطاعَتِهِ وَلَقَدْ كانَ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه وآله) وَأَميرَالمُؤمِنِينَ (عليه السلام) أَحْسَنَ النَّاسِ بِاللهِ ظَنّاً وَأَبْسَطَهُمْ لَهُ رَجاءً وَكانَ أَعْظَمَ النَّاسِ مِنْهُ خَوْفاً وَأَشَدَّهُمْ لَهُ هَيْبَةً ومِنْهُ رَهْبَةً صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله، وَكذا سَائِرُ الأَنْبِياءِ لَمْ يَكنْ فِي زَمَانِ كلِّ واحِدٍ مِنْهُمْ أَحَدٌ أَحْسَنَ مِنْهُ رَجاءً وَلا أَشَدَّ مِنْهُ خَوْفاً.[۲۸]

ای فلانی، تقوای خدا داشته باش و به طاعت او عمل کن و با این حال به قبولی عمل امیدوار باش؛ چه، بی‌تردید خوش‌گمان‌ترین مردم به خدا و پرامیدترین آنان، پرعمل‌ترین آنان به طاعت اوست. به تحقیق هماره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و امیر المؤمنین (علیه السلام) خوش‌گمان‌ترین مردم به خدا بودند و گسترده‌ترین امید را داشتند و همواره ترسان‌ترین مردم از او بودند و شدیدترین هراس را از او داشتند؛ درود خدا بر او و خاندانش. دیگر پیامبران نیز در زمان خودشان، کسی خوش‌گمان‌تر از ایشان نبوده و در عین حال و ترسی شدیدتر از آنان نداشت.

در این حدیث تأکید شده است که امید نباید موجب تجرّی شود و انسان را نسبت به گناه دلیر سازد و از طاعت بازدارد.

جمع‌بندی

از آنچه گذشت، مشخص می‌شود که هرچند خوف و رجا دو عنوان مستقل به شمار می‌روند، اما موفقیت کنترل و تنظیم رفتار، بسته به همراه بودن و متوازن بودن آنها است. بدون این ویژگی، این دو عامل به عواملی ضدّ کنترلی و ضدّ تنظیمی تبدیل می‌شوند.

۲۷. *میزان الحکمه*، ج ٤، ح ٥٢١١.

۲۸. *إرشاد القلوب*، ج ١، ص ١٠٨.

رسالت تبشیر و انذار

با توجه به آنچه در ضرورت توأم بودن خوف و رجا بیان شد، مشخص می‌شود که چرا خداوند متعال، تبشیر و انذار را همراه با هم به عنوان رسالت پیامبران بیان کرده است. در قرآن کریم، تقریباً هر جا که تبشیر مطرح شده، انذار هم آمده است و هر جا انذار آمده، تبشیر نیز مطرح شده است. برای مثال در سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۱۳ می‌فرماید:

فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ

پس خداوند پیامبران را بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده برانگیخت.

یا در سورهٔ انعام آیهٔ ٤٨ و سورهٔ کهف آیهٔ ٥٦ می‌فرماید:

وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ

و ما رسولان را جز بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده نفرستادیم.

در مورد پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز همین مطلب آمده است.[۲۹] در همهٔ این مسائل هماهنگی خاصی دیده می‌شود. در نهاد انسان، از یک سو هم قابلیت خوف و هم ویژگی دفع ضرر قرار داده شده است. از سوی دیگر هم پذیرش امید قرار داده شده و هم خصیصهٔ جلب منفعت در نهاد او گذاشته شده است. در عالم واقع نیز از یک سو عذاب و عقاب و از سوی دیگر پاداش و ثواب نهاده شده است. میان این دو نیز پیامبرانی قرار گرفته‌اند که واقعیتهای نادیدهٔ آینده را به اطلاع مردم می‌رسانند و آنان را از تهدیدها و پاداشها آگاه می‌سازند، تا خود تصمیم بگیرند و با تنظیم مسیر حرکت و رفتار و اعمالشان، از تهدیدها دور باشند و پاداشها را کسب کنند.

چکیده

- ✓ مطابق نظر ابن‌فارس، رجا دو اصل دارد که یکی بر أمل و دیگری بر کنار یک شیء دلالت می‌کند. از این میان که أمل به معنای تثبّت و انتظار است.
- ✓ رجا در اصطلاح، گمانی است به حصول آنچه باعث خرسندی است. این عامل (رجا)، برخاسته از دارایی و ثروت است و متعلّق رجا، همانند خوف، امری است که در آینده روی می‌دهد.
- ✓ با توجه به مفهوم رجا در روایات، می‌توان گفت که خداوند متعال از یک سو امید را در نهاد انسان قرار داده است و از سوی دیگر در عالم خارج امور خوشایند بی‌شماری را برای پاداش رفتارهای شایستهٔ او در نظر گرفته است تا به انجام اعمال شایسته برانگیخته شود.
- ✓ رجا دارای نقش کنترلی و تنظیمی است و همانند خوف آسیبهایی دارد که آنها را با مراجعه به آیات و روایات می‌توان برشمرد.
- ✓ برای آسیب‌زدایی خوف و رجا، راهبرد و روشی وجود دارد که در روایات به آنها اشاره شده است. از جملهٔ آن راهکارها، تعدیل و هم‌وزن کردن آن دو صفت و حذف جنبهٔ افراطی آنها است.

---

۲۹. وَمَا أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً ، سبأ/ ۲۸؛ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً ، فاطر/ ٢٤؛ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً ، فرقان/ ٥٦.

- ✓ با توجه به مفهوم رجا و نقش کنترلی آن، فلسفهٔ بیان پاداش اعمال، برانگیختن اشـتیاق و امیـد در مـردم است تا به وسیلهٔ آن، مسیر مردم اصلاح و اَعمال آنان تنظیم گردد.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ یازدهم

حجت الاسلام عباس پسندیده

٦ـ حیا

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ مفهوم روایی حیا؛
- ✓ عناصر ایجادکنندهٔ حیا؛
- ✓ نقش تنظیمی و بازدارندگی حیا؛
- ✓ ارکان و پایه‌های حیا.

مروری بر مبحث پیشین

در درس گذشته مفهوم «رجا» را مطرح کردیم و پس از تبیین مفهوم روایی آن، به جایگاه این اصل در نظام اخلاقی پرداختیم. در ادامه ارتباط آن با دیگر بازدارنده‌ها، از جمله خوف را نمایاندیم. در این درس به یکی دیگر از عوامل کنترل نفس، به نام حیا می‌پردازیم.

حیا

حیا یکی از مهم‌ترین عوامل تنظیم رفتار و زیباسازیِ عمل است. از دیدگاه اسلام، حیا در نظام تربیتی انسان جایگاه والایی دارد. اخلاق در مباحث مربوط به انسان، اهمیتی بسیار دارد. همچنین اخلاق دربردارندهٔ مسائل بسیاری است. در این مجموعه، برخی از عوامل، امتیاز و برتری ویژه‌ای نسبت به سایر عوامل دارند که در اصطلاح «مکارم اخلاق» نامیده می‌شود.[1] در این مجموعهٔ مکارم (شایستگی‌ها)، عنصر یا عامل حیا، در رأس عوامل دیگر قرار دارد.[2]

---

۱. ر.ک: *میزان الحکمه*، ج ٤، ص ۱۵۳۲ ـ ۱۵۲۸ (ابواب ۱۱۱۲ ـ ۱۱۰۸).

۲. در روایتی از امام صادق (علیه السلام) آمده است: «المكارم عشرة، فإن استطعت أن تكون فيک فلتكن؛ فإنّها تكون في الرجل ولا تكون في ولده وتكون في الولد ولا تكون في أبيه وتكون في العبد ولا تكون في الحرّ.» قيل: وما هنّ؟ قال: «صدق اليأس وصدق اللسان وأداء الأمانة وصلة الرحم وإقراء الضيف وإطعام السائل والمكافاة على الصنائع والتذمّم للجار والتذمم للصاحب ورأسهن الحياء»؛ نیکیهای اخلاق، ده تا است اگر توانستی از آن برخوردار باشی، انجام ده؛ چرا که گاهی در کسی هست، ولی در فرزندش نیست و در فرزندش هست، ولی در پدرش نیست، و گاهی در برده هست، ولی در شخص آزاد نیست. پرسیده شد: آنها چیستند؟ فرمود: «صداقت در ناامیدی [از آنچه در دست مردم است]، صداقت گفتار، ادای امانت، صلهٔ رحم، تکریم میهمان، سیر کردن گرسنه، خوبیهای دیگران را پاسخ دادن، همدردی با همسایه، همدردی با رفیق و در رأس آنها حیا است.»

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله)، خُلق و خوی اسلام را حیا معرفی کرده است[۳] و چنین مـی‌فرمایـد: «حیا، همهٔ دین است».[٤]

مفهوم حیا

دیدگاه لغت‌شناسان

مطالعهٔ دیدگاه لغت‌شناسان نشانگر آن است که بیشتر آنان تعریفهای مشابهی از واژهٔ حیا مطرح کرده‌انـد، کـه در آنها سه محور به چشم می‌خورد. در برخی تعریفها، به اموری همچون دگرگون شدن حال و به وجود آمـدن حالت انکسار و شکستگی روانی اشاره شده است، که این حالـت در اثـر مواجهـه بـا امـری نکوهیـده حاصـل می‌شود:

> حیا، عبارت است از دگرگونی حال و انکساری که به جهت ترس از آنچه عیب شمرده و نکوهش می‌شود، حاصل می‌گردد.[٥]

برخی دیگر، حیا را «انقباض النّفْس (گرفتگی نَفْس)» تعریف کرده‌اند. راغب اصفهانی می‌گوید:

> حیا، انقباض نفس از زشتی‌ها و ترک آن به همین جهت (زشت بودن) است.[٦]

ابن‌منظور نیز حیا و حشمت را مترادف یکدیگر می‌داند[۷] و آن را به «انقباض» معنـا مـی‌کنـد. همچنـین در تبیین واژهٔ حشمت، به یکی از مصداقهای آن اشاره می‌کنـد و چنـین مـی‌گویـد: «حـشمت، یعنـی انقبـاض از برادرت هنگام غذا خوردن و حاجت خواستن.»[۸]

ابن‌اثیر نیز «احتشام» را به «انقباض» تفسیر کرده است.[۹]

طُرَیحی نیز می‌گوید:

> حیا، عبارت است از انقباض (گرفتگی) و انزوا (دوری‌گزینی) از کار زشت، به جهت ترس از مذمّت مردم.[۱۰]

در محور سوم، ابن‌اثیر، ضمن برابر دانستن حشمت و حیا، حشمت را «وقایه» و «خودنگهداری» معنا کـرده است.[۱۱]

---

۳. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «إنّ لکلّ دین خُلقاً وإنّ خُلقَ الإسـلام الحیـاءُ»؛ هـر دینـی خـویی دارد و خـوی اسلام، حیاست: *سنن ابن‌ماجه*، ج ۲، ص ۱۳۹۹.

٤. *کنز العمّال*، ح ٥٧٦١.

٥. *مجمع البحرین*، ج ۱، ص ٤٨٢.

٦. *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، ص ۲۷۰.

۷. *لسان العرب*، ج ١٤، ص ۳۹۱.

۸. همان، ج ۱۲، ص ۱۳۵ (مادهٔ «حشم»).

۹. *النهایه*، ج ۱، ص ۳۹۱.

۱۰. *مجمع البحرین*، ج ۱، ص ٦١١.

۱۱. همان.

ابن‌منظور و طریحی نیز در حدیث «الحیاء من الإیمان»، حیا را عامل بازدارندگی و بُریدن از معصیت، تفسیر می‌کنند.[۱۲]

جمع‌بندی

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، اهل لغت حیا را در سه محور کلی تعریف کرده‌اند: نخست «تغیر و انکسار (اثرپذیری) درونی»، دوم «انقباض (گرفتگی) نفس» و سوم «عامل بازدارنده». شاید این سه محور، بیانگر جنبه‌های مختلف حیا باشند. ولی به نظر می‌رسد محورهای اول و دوم، ویژگیهای روانی حیا را تبیین کرده‌اند و محور سوم، به کارکرد حیا، به معنای خودنگهداری پرداخته است.

دیدگاه علمای اخلاق

بزرگان علم اخلاق، در تعریف حیا از تعبیرهای متفاوتی استفاده کرده‌اند که تقریباً همه در یک مسیر حرکت نموده‌اند. نخست، تعبیرهای متفاوت را بیان می‌کنیم و سپس به جمع‌بندی آنها می‌پردازیم:

۱ـ حیا، عبارت است از حصر (محصور شدن) نفس و انفعال (درماندگی) آن در ارتکاب حرامهای شرعی، عقلی و عرفی، به دلیل ترس از سرزنش و نکوهش مردم.[۱۳]

۲ـ حیا، ملکه‌ای نفسانی است که موجب انقباض نفس از عمل ناشایست و دوری آن از کار خلاف ادب می‌شود. این کار به جهت ترس از سرزنش صورت می‌گیرد.[۱٤]

۳ـ حیا، خصلتی است که سبب ترک عمل ناپسند در انسان و مانع کوتاهی کردن در حقوق دیگران می‌شود.[۱۵]

٤ـ حیا، دگرگونی حال و حالت انکسار (تأثّر) درونی است، که به دلیل ترس از سرزنش دیگران در انسان پدید می‌آید.[۱٦]

۵ـ حیا، عبارت است از انقباض نفس از کارهای ناپسند و ترک کردن آنها به جهت زشتی عمل.[۱۷]

٦ـ حیا همچون وقار است، و به معنای سر به زیر افکندن و کنترل سخن برای حفظ کردن حرمت فردی که از او حیا می‌شود.[۱۸]

۷ـ حقیقت حیا، عبارت است از خصلتی که انسان را بر انجام دادن کار نیک و ترک کار زشت، برمی‌انگیزد.[۱۹]

---

۱۲. *لسان العرب*، ج ١٤، ص ۲۱۷؛ *مجمع البحرین*، ج ۱، ص ٦۱۱.

۱۳. *جامع السعادات*، ج ۳، ص ٤٦.

١٤. *بحار الأنوار*، ج ۷۱، ص ۳۲۹.

۱۵. همان، ص ۱۷۹۷ (به نقل از: *ریاض الصالحین*، ص ۲۷۲؛ *الفتح*، ج ۱، ص ۵۲؛ *دلیل الفالحین*، ج ۳، ص ۱۵۸).

١٦. همان، ص ۱۷۹٦ (به نقل از: *الفتح*، ج ۱، ص ۵۲؛ *فضل الله الصمد*، ج ۲، ص ٥٤).

۱۷. *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، ص ۲۷۰.

۱۸. همان (به نقل از: *تهذیب الأخلاق*، ص ۲۳).

۱۹. همان (به نقل از: *الآداب الشرعیة و المنح المرعیه*، ج ۲، ص ۲۲۷).

جمع‌بندی

از مجموع تعریفهای علمای اخلاق چند نکته به دست می‌آید:

نکتهٔ اوّل: حیا، هنگام مواجه شدن با یک فعل قبیح رخ می‌دهد.

نکتهٔ دوم: در این حالت، روان انسان، حالت انکسار، انفعال، انقباض، انزجار و انحصار می‌یابد. این حالت بر خلاف باز بودن و علاقه‌مند بودن است.

نکتهٔ سوم: این نوع برانگیختگی در عمل، موجب انجام دادن یک کار و ترک کاری دیگر است که از آن به عنوان تنظیم رفتار یاد می‌شود. در برخی تعریفها، به مصداقهایی از این فعل و ترک آن اشاره شده است.

نکتهٔ چهارم: حیا، زیرمجموعهٔ ترس است؛ زیرا علت برانگیختگی هنگام مواجهه با یک کار زشت، یا ترس از سرزنش و نکوهش مردم و یا ترس از ارتکاب آن است. البته در برخی تعریفها تصریح شده بود که علت حیا، زشتی و نقصان خود عمل است.

نکتهٔ پنجم: منشأ زشت دانستن یک عمل: شرع، عقل، عرف و یا آداب یک جامعه است.

حیا از منظر آیات و روایات

عناصر تشکیل‌دهندهٔ حیا عبارت‌اند از: شخص حیاکننده، شخصی که از او حیا می‌شود و فعل قبیح (عمل نابهنجار).

با تحلیل و تأمل در این اجزا، آرام آرام این اندیشه شکل می‌گیرد که ممکن است عامل حیا حضور یک ناظر محترم باشد. اگر احساس شود کسی وجود دارد که ناظر فعل قبیح است، حیا به وجود می‌آید. در مواردی که حضور کسی احساس نشود، فعل قبیح به راحتی انجام می‌شود. تصوّر یادشده، این فرضیه را پدید می‌آورد که وجه تمایز حیا از بازدارنده‌های دیگر، عنصر «حضور و نظارت یک ناظر محترم» است.

پس از این تحلیل، باید متون را با دیدگاهی مفهوم‌شناسی، دوباره بررسی کرد. در این بررسی مشخص می‌شود که:

بخشی از روایات حیا، به کسانی مربوط می‌شود که در حضور مردم، شرم می‌کنند امّا در خلوت و جایی که کسی حضور ندارد، حیا ندارند.

برخی دیگر از روایات، افرادی را که در حضور مردم حیا نمی‌ورزند را نکوهش می‌کند. همچنین در روایاتی دیگر، مردم را متوجه حضور و نظارت فرشتگان می‌کند و آنان را به حیا فرا می‌خواند.

در بخشی دیگر از روایات مردم را به این امر آگاه می‌کند که معصومان از کردار مردم آگاه هستند از این رو، از آنها خواسته شده است که در پیشگاه معصومان شرم داشته باشند.

در بخشی دیگر از روایات، به نظارت خداوند اشاره شده و جهان، محضر خدا معرفی شده است و مردم به حیا کردن از خداوند، فرا خوانده شده‌اند.[۲۰]

در بعضی دیگر از روایات، متن حدیث به نکتهٔ محوری حیا اشاره کرده است؛ که در ادامه، آنها را بیان خواهیم نمود:

۱ـ امام زین‌العابدین (علیه السلام) می‌فرمایند:

---

۲۰. ر.ک: *پژوهشی در فرهنگ حیا*، بخش اوّل، فصل سوم: ناظرها و انواع نظارت.

وَلا اِسْتَحْیینَا مِنْكَ وَأَنْتَ تَرَانَا؛[21] خدایا، تو ما را می‌دیدی و ما شرم نکردیم.

۲ـ امام علی (علیه السلام) وقتی می‌خواهد از فرار لشکریان خود، جلوگیری کند، آنان را به «شرم» از فرار، فرا می‌خواند و برای برانگیختن شرم در وجودشان، آنان را به این نکته توجه می‌دهد که در برابر چشمان خداوند هستند.[22]

۳ـ هنگامی که از امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ مبانی ایشان در زندگی سئوال کردند، ایشان به چهار مطلب اشاره می‌کنند که یکی از آنها این است:

وَعَلِمْتُ أَنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ مُطَّلِعٌ عَلَيَّ، فَاسْتَحْيِيتُ.[23]

دانستم که خداوند عزّوجل بر من مطّلع است، پس شرم کردم.

٤ـ همچنین امام زین‌العابدین (علیه السلام) می‌فرمایند:

خَفِ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لِقُدرَتِهِ عَلَيكَ وَاستَحْيِ مِنهُ لِقُربِهِ مِنْكَ.[24]

از خداوند متعال بترس، چون بر تو قدرت دارد؛ و از او شرم کن، چون بر تو نزدیک است.

۵ـ امام باقر (علیه السلام) نیز می‌فرماید:

اِسْتَحْيِ مِنَ اللهِ بِقَدرِ قُرْبِهِ مِنْکَ وَخَفْهُ بِقَدْرِ قُدْرَتِهِ عَلَيكَ.[25]

از خدا شرم کن، به آن اندازه که به تو نزدیک است؛ و از او بترس، به اندازه‌ای که بر تو قدرت دارد.

٦ـ رسول خدا (صلی الله و علیه و آله) می‌فرمایند:

فَاسْتَحْيوا الْيومَ أَنْ يَطَّلِعَ اللهُ عَلَى شَيءٍ مِنْ أمْرِكُمْ.[26]

امروز شرم کنید از اینکه خداوند از تمام امور شما مطلع است.

۷ـ قرآن مجید، در داستان خلوت کردن زلیخا با حضرت یوسف (علیه السلام)، دلیل امتناع حضرت یوسف (علیه السلام) را این‌گونه بیان می‌کند:

لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَآ أَنْ رَّءَا بُرْهَانَ رَبِّهِ [27]

و در حقیقت، [آن زن] آهنگ وی کرد، و [یوسف نیز] اگر بُرهان پروردگارش را ندیده بود، آهنگ او می‌کرد.

در این آیهٔ شریف، «برهان پروردگار»، عامل بازدارندهٔ گناه معرفی شده است.

---

۲۱. *بحار الأنوار*، ج ٩٤، ص ۱۲۵.

۲۲. «إنكم بعين الله ... عاودوا الكرّ واستحيوا من الفر»؛ شما در دید خدا هستید. ... دوباره حمله کنید و از فرار کردن، شرم کنید؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، ص ٨٤.

۲۳. *بحار الأنوار*، ج ۷۸، ص ۲۲۸؛ متن کامل حدیث، چنین است: «علمت أن عملي لا یعمله غیري فاجتهدت، وعلمت أن الله عزّوجلّ مطلع علَيّ فاستحییت، وعلمت أنّ رزقي لا یأکله غیري فاطمأننت وعلمت أن آخر أمري الموت، فاستعددت؛ دانستم که کار مرا کسی جز من انجام نمی‌دهد؛ پس به شدت تلاش کردم و دانستم که خداوند عزّوجل بر من مطلع است؛ پس شرم کردم. و دانستم که روزی مرا کسی جز من نمی‌خورد؛ پس آرامش یافتم و دانستم که پایان کار من مرگ است؛ پس آماده شدم».

٢٤. *کشف الغمّه*، ج ۲، ص ۳۲۰؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۱، ص ۳۳٦.

۲۵. *نزهة الناظر و تنبیه الخاطر*، ص ۱۱۰؛ *بحار الأنوار*، ج ۱۰۹، ص ۱۵۳.

۲٦. *بحار الأنوار*، ج ۱۹، ص ۳۳۳؛ ابن أبی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ١٤، ص ۱۲۱.

۲۷. یوسف/ ٢٤.

امام زین‌العابدین (علیه السلام) در تفسیر «برهان پروردگار» می‌فرمایند:

قامَتِ امرَأَةُ العَزیزِ إلَی الصَّنَمِ فَأَلقَتْ عَلَیهِ ثَواباً، فَقالَ لَها یُوسُفُ: مَا هَذَا؟! فَقالَت: أستَحْیي مِنَ الصَّنَمِ أنْ یَرانا! فَقالَ لَها یُوسُفُ: أتَستَحیینَ مِمَّنْ لایَسْمَعُ وَلا یُبْصِرُ وَلا یَفْقَهُ وَلا یَأكُلُ وَلا یَشْرَبُ، ولا أسْتَحْیي أنَا مِمَّنْ خَلَقَ الإنْسانَ وَعَلَّمَهُ؟! فَذَلِكَ قَولُهُ عَزَّ وَجَلَّ: لَوْ لَآ أَنْ رَّءَا بُرْهَنَ رَبِّهِ .[۲۸]

زن عزیز مصر به سوی بُت رفت و پارچه‌ای بر روی آن انداخت. یوسف از او پرسید: «برای چه این کار را کردی؟» پاسخ داد: «شرم دارم از اینکه این بت، ما را ببیند!» در این هنگام، یوسف به وی گفت: «آیا تو شرم می‌کنی از چیزی که نه می‌شنود، نه می‌بیند، نه می‌فهمد، نه می‌خورد و نه می‌نوشد؛ ولی من شرم نکنم از کسی که بشر را آفریده و او را دانش آموخته است؟!». این، معنای سخن خداوند است که می‌فرماید: «اگر بُرهان پروردگارش را ندیده بود.»

۸ـ امام صادق (علیه السلام) نیز با اشاره به نظارت فرشتگان بر اعمال آدمی می‌فرمایند:

مَن خَلا بِذَنْبٍ فَراقَبَ اللهَ، تَعالیٰ ذِکرُهُ، فِیهِ وَاستَحیا مِنَ الحَفَظَةِ غَفَرَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ جَمیعَ ذُنوبِهِ وَإنْ كانَتْ مِثلَ ذُنوبِ الثَّقَلَینِ.[۲۹]

هرکه در خلوت، زمینهٔ گناه برایش فراهم شود و خداوند متعال را مراقب خود بداند و از فرشتگان نگهبان، حیا کند؛ خداوند، همهٔ گناهان او را می‌آمرزد، هر چند به اندازهٔ گناهان جنّ و اِنس باشد.

۹ـ از دیدگاه امام صادق (علیه السلام) اساساً فلسفهٔ ناظر قرار دادن فرشتگان، همین است که مردم با توجه به وجود و حضور آنان، از گناه دست بردارند.[۳۰]

بررسی و جمع‌بندی

مجموع این شواهد و قرائن، این فرضیه را ثابت می‌کند که از دیدگاه روایات، وجه تمایز حیا، از بازدارنده‌های دیگر، عنصر «نظارت» است؛ یعنی آنچه حیا را برمی‌انگیزد، حضور و نظارت ناظر است. به طور معمول رفتار ما در جمع با خلوت متفاوت است. تفاوت رفتار در خلوت و جلوت، به سبب تفاوت در حضور داشتن و حضور نداشتن است. این امور نشانگر عاملِ محوری در شکل‌گیری حیا، عنصر حضور و نظارت است.

تکمیل و تدقیق تحقیق

با توجه به تحلیل مفهومیِ انجام‌شده، معلوم می‌شود که بخشی از متونی که مسئلهٔ نظارت، رؤیت و آگاهی خداوند از اعمال بشر را بیان می‌کنند، بدون اینکه واژهٔ حیا را داشته باشند، در خانوادهٔ حدیثی حیا قرار می‌گیرند، برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱ـ خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

---

۲۸. *عیون أخبار الرضا (علیه السلام)*، ج ۲، ص ٦٠؛ *بحار الأنوار*، ج ١٢، ص ٢٦٦.

۲۹. *من لا یحضره الفقیه*، ج ٤، ص ٤١١.

۳۰. *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٢٤٢؛ *بحار الأنوار*، ج ٥، ص ٣٢٣.

أَلَم یَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ یَرَیٰ ؛[۳۱] آیا نمی‌داند که خدا او را می‌بیند.

۲ـ امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

وَاعْلَمْ أَنَّكَ بَینَ یَدَي مَنْ یَراكَ وَلا تَراهُ.[۳۲]

بدان که تو در پیشگاه کسی هستی که تو را می‌بیند، هرچند تو او را نمی‌بینی.

۳ـ همچنین امام علی (علیه السلام) با اشاره به حضور و نظارت خداوند می‌فرمایند:

فَاتَّقُوا اللهَ الَّذی أنْتُمْ بِعَینِهِ وَنواصِیکُمْ بِیدِهِ وَتَقَلُّبُکُمْ فِي قَبْضَتِهِ وَإنْ أسْرَرْتُمْ عَلِمَهُ وَإنْ أعْلَنْتُمْ کَتَبَهُ، وَقَدْ وَکَّلَ بِذلِكَ حَفَظَةً کِراماً لایسْقِطُونَ حَقّاً وَلایثْبِتُونَ بَاطِلاً.[۳۳]

از خدایی پروا داشته باشید که در معرض دید او هستید و زمام شما بـه دسـت اوسـت و حرکات شما در اختیار اوست؛ اگر پنهان سازید، آگاه است؛ و اگر آشکار سازید، می‌نگارد؛ برای این کار، نگهبانان و مراقبـان ارجمنـدی قـرار داده اسـت کـه هـیچ حقّـی را فـرو نمی‌گذارند و هیچ چیزی را به باطل ثبت نمی‌کنند.

برخی از علما و حدیث‌شناسان نیز به مسئلهٔ نظارت و نقش آن در حیا اشاره کرده‌انـد. بـرای نمونـه علامـه مجلسی در شرح حدیث شریف «النِّیَّةُ خَیرٌ مِنَ الْعَمَلِ»، که وجوه مختلفی را برای آن ذکر می‌کند، در چهارمین قسمت آن دربارهٔ حیا چنین می‌گوید:

عقلِ شخصِ باحیا، به نیک بودن حسنات و زشت بودن سیّئات حکم مـی‌کنـد و یـادآور می‌شود که پروردگار جلیل در همهٔ احوال، مطّلـع بـر اوسـت و بـه همـین جهـت، او را می‌پرستد و معصیت وی را ترک می‌کند.

ایشان برای تأیید سخن خود به حدیث شریف دیگری نیز استشهاد مـی‌کنـد کـه از نظـارت خـدا بـر بـشر حکایت می‌کند:

و این سخن پیامبر اکرم که می‌فرماید: «الإحْسَانُ أنْ تَعْبُدَ اللهَ کَأَنَّكَ تَراهُ، فإنْ لَمْ تَکُـنْ تَراهُ فَإنَّهُ یَرَاكَ» به همین مطلب اشاره دارد.[۳۴]

نکتهٔ مهم‌تر این است که حیا، مترادف با عفّت، حجاب و سایر مسائلی که در روابط زن و مـرد وجـود دارد، نیست. حیا، عاملی بازدارنده و تنظیم‌کننده است که کاربرد آن عام است و به عفاف اختصاص نـدارد، هـر چنـد که میان این دو مفهوم ارتباطی وجود دارد. به همین دلیل متون اختصاصی عفاف، حجاب و مسائل مربوط بـه آنها، در این موضوع جای نمی‌گیرد و از قلمرو تحقیق خارج می‌شود.

---

۳۱. علق/ ۱٤.

۳۲. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۳۰۳؛ صدوق، *الأمالی*، ص ۳۲۹، ح ۱۲؛ *بحار الأنوار*، ج ۸۳، ص ۱۰.

۳۳. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۸۳؛ *بحار الأنوار*، ج ۵، ص ۳۲٦.

۳٤. *بحار الأنوار*، ج ۷۰، ص ۱۹٦.

نقش تنظیمی حیا

حیا از اصول بسیار مهم در تنظیم رفتار است که وجود آن مایهٔ زیبایی رفتار و فقدانش سبب تباهی آن است. امام زین‌العابدین (علیه السلام) حیا را عامل بازدارنده‌ای در برابر شهوات می‌دانند و از خداوند می‌خواهد به او حیا دهد تا او را از شهوات بازدارد.[۳۵] امام علی (علیه السلام) نیز در جایی می‌فرمایند:

الْحَیاءُ یَصُدُّ عَنِ الْقَبِیحِ؛[۳۶] حیا از کار بد بازمی‌دارد.

و در جای دیگر می‌فرماید:

الْحَیاءُ سَبَبٌ إِلَی کُلِّ جَمِیلٍ؛[۳۷] حیا سبب همهٔ زیباییها است.

همچنین امام صادق (علیه السلام) در بیان فواید حیا، خطاب به مفضّل می‌فرمایند:

لَوْلاهُ لَمْ یقْرَ ضَیفٌ وَلَمْ یوف بِالعِدَاتِ وَلَمْ تُقْضَ الحَوَائِجُ، وَلَمْ یتَحَرَّ الجَمِیلُ وَلَمْ یتَنَکَّبِ الْقَبِیحِ فِي شَيءٍ مِنَ الأشْیاءِ.[۳۸]

اگر [حیا] نباشد، هیچ میهمانی احترام نمی‌شود و به هیچ وعده‌ای وفا نمی‌شود و هیچ حاجتی برآورده نمی‌شود و هیچ کار زیبایی انجام نمی‌شود و هیچ کار زشتی ترک نمی‌شود.

همچنین در روایات متعددی آمده است که اگر حیا نباشد، همه چیز جایز می‌شود. این جمله، آموزهٔ اساسی انبیا بوده است و در میان مردم به شکل ضرب المثل نیز به کار رفته است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این‌باره فرموده‌اند:

لَمْ یَبْقِ مِنْ أمْثَالِ الْأنْبِیاءِ إلّا قَوْلُ النَّاسِ: إذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ.[۳۹]

از مَثَلهای پیامبران، چیزی جز این سخن مردم باقی نمانده است: «هرگاه شرم نکردی، هرچه می‌خواهی انجام بده».

معنی این سخن آن است که چنین شخصی به گونه‌ای جسور می‌شود که می‌تواند هرچه را بخواهد، انجام دهد. همچنین در کلام دیگری می‌فرماید:

إنَّ مِمَّا أدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلامِ النُّبُوَّةِ الأوْلَیٰ إذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ.[۴۰]

آنچه مردم از سخن نبوت نخستین فرا گرفته‌اند این است که هرگاه شرم نکردی، پس هرچه می‌خواهی انجام بده.

بر همین اساس حضرت علی (علیه السلام) فرموده‌اند:

إیاكَ وَالقحَةَ فَإنَّهَا تحدوكَ عَلَی رُكُوبِ القَبَائِحِ وَالتَّهَجُّمِ عَلَی السَّیِّئات.[۴۱]

از بی‌شرمی بپرهیز، زیرا تو را به ارتکاب زشتی‌ها و هجوم بر بدیها وادار می‌کند.

و به همین دلیل آن حضرت خطاکاری را از پیامدهای بی‌حیایی می‌داند:

---

۳۵. *بحار الأنوار*، ج ۹۴، ص ۱۵٦: «... واصحب رغباتنا بحیاء یقطعها عن الشهوات.»

۳٦. *غرر الحكم و درر الكلم*، ح ۱۳۹۳.

۳۷. *تحف العقول*، ص ۸٤؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۷، ص ۲۱۱.

۳۸. *بحار الأنوار*، ج ۳، ص ۸۱.

۳۹. صدوق، *أمالی*، ص ٤۱۲، ح ۱؛ *الخصال*، ج ۱، ص ۲۰، ح ٦۹؛ *روضة الواعظین*، ص ٥۰٤.

٤۰. *صحیح بخاری*، ج ۸، ص ٥٤، ح ۱٤٤؛ *سنن ابن‌ماجه*، ج ۲، ص ۱٤۰۰، ح ٤۱۸۳؛ *تاریخ بغداد*، ج ۲، ص ۱۰۰؛ *حلیة الأولیاء*، ج ٤، ص ۳۷۰؛ *سنن أبی‌داود*، ج ٤، ص ۲٥۲.

٤۱. *غرر الحكم و درر الكلم*، ح ۲۷۱۸.

فِعْلُ السُّوءِ مِنْ قِلَّةِ الْحَيَاءِ؛[٤٢] فعل بد از کم‌حیایی است.

این موارد و موارد مشابه دیگر، نشانگر جایگاه ممتاز این صفت در کنترل نفس و تنظیم رفتار بوده است. همچنین به اهمیت فوق‌العادهٔ حیا در موفقیت انسان اشاره دارد.

ارکان حیا

با توجه به تحلیل مفهومی حیا، می‌توان گفت حیا ارکان سه‌گانه‌ای دارد که عبارت‌اند از:

۱ـ موقعیت فعل قبیح

حیا، هنگامی برانگیخته می‌شود که عملی ناپسند در میان باشد. هنگامی که فرد در موقعیتی قرار بگیرد که زمینهٔ کار قبیح برای او آماده باشد و ممکن است نسبت به آن اقدام کند، موقعیت حیا برای او پیش می‌آید. در چنین هنگامی یا فرد حیا می‌کند و دست از آن کار می‌کشد و یا حیا نمی‌کند و مرتکب آن می‌شود. بنابراین، بدون فعل قبیح، حیا وجود نخواهد داشت.

کار قبیح می‌تواند هم به شکل «انجام» و هم به شکل «ترک» باشد. همان‌گونه که ممکن است انجام دادن یک کار زشت، قبیح شمرده شود، ممکن است انجام ندادن یک کار خوب نیز قبیح شمرده شود. از این رو گاه به سبب انجام فعلی که نباید انجام می‌دادیم، و گاه به جهت ترک عملی که باید انجام می‌دادیم، شرمسار می‌شویم.

سؤال این است که اگر یکی از مفاهیم اصلی حیا، وجود موقعیت عمل ناپسند است، ملاک زشت شمردن کارها چیست؟ و به طور مشخص آیا این مسئله‌ای شرعی است، یا عرفی؟ آیا فعل قبیح آن است که شرع آن را قبیح دانسته باشد؟ و یا نظر عرف نیز تأثیر دارد؟

پاسخ این است که، هم قبیح شرعی و هم قبیح عرفی موضوع شرم قرار می‌گیرد. همان‌گونه که انجام دادن اموری که شارع قبیح دانسته، مایهٔ شرمساری است، انجام اموری هم که فرهنگ جامعه آنها را قبیح می‌داند، باعث شرمندگی است. به همین دلیل، همان‌گونه که عمل خلاف شرع را مایهٔ شرمساری می‌دانیم، کار خلاف ادب و خلاف عرف را نیز شرم‌آور می‌دانیم. امام علی (علیه السلام) دربارهٔ ملاک اول می‌فرماید:

إنّ المُؤمِنَ يَسْتَحْيِي إذَا مَضَى لَهُ عَمَلٌ فِي غَيرِ مَا عُقِدَ عَلَيهِ إيمَانُه.[٤٣]

مؤمن هرگاه عملی برخلاف ایمانش از او سر زند، شرم می‌کند.

امام باقر (علیه السلام) به هر دو ملاک تصریح کرده‌اند. ایشان چهار چیز را باعث کمال مسلمانی می‌دانند: وفای به عهدِ با خدا، راستگویی، حیا و خوش‌اخلاقی. و دربارهٔ حیا فرموده‌اند:

وَالحَيَاءُ مِمَّا يَقْبَحُ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ النَّاسِ.[٤٤]

---

٤٢. مجموعهٔ *ورام*، ج ۱، ص ۱۵، CD نور (۲).

٤٣. *غرر الحکم و درر الکلم*، ح ٣٤٦٣.

٤٤. *امالی مفید*، ص ١٦٧، ح ١؛ *الخصال*، ج ۱، ص ٢٢٢، ح ٥٠؛ *امالی شیخ طوسی*، ص ١٨٩، ح ٢١؛ *بحار الأنوار*، ج ٦٩، ص ٣٨٠، ح ٣٨.

و حیا کردن از آنچه نزد خداوند و مردم زشت شمرده می‌شود.

بنابراین، حیا مانند ادب، به هنجارسازی کمک می‌کند و سازگاری انسان را با محیط اجتماعی خویش آسان می‌سازد.

۲ـ حضور و نظارت

مسئلهٔ حضور و نظارت از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مفاهیم برای برانگیختن حیا است. همان‌گونه که از تحلیل مفهوم حیا به دست آمد، عنصر نظارت بارزترین نشانه و وجه تمایز حیا از دیگر صفات کنترل‌کننده است. بدون وجود این عنصر برانگیخته شدن حیا ممکن نیست. در واقع حیا تنها هنگامی برانگیخته می‌شود که عنصر نظارت وجود داشته باشد.

البته تنها وجود نظارت به عنوان یک واقعیت خارجی، برای برانگیختن حیا کافی نیست. حیا هنگامی برانگیخته می‌شود که نظارت موجود از طرف شخص «درک» شود. حتی ممکن است احساس وجود نظارت، بدون آنکه ناظری وجود داشته باشد موجب برانگیخته شدن حیا شود. پس «درک نظارت موجود» و یا دست‌کم «احساس وجود نظارت»، شرط لازم برای حیا است، نه صِرف وجود ناظر. بسیاری از افراد به این دلیل از خداوند و فرشتگان حیا نمی‌کنند که به این حضور و نظارت توجه ندارند و به طور کلی از وجود چنین نظارتی غافل یا بی‌خبرند.

مسئلهٔ دیگر اینکه برای برانگیخته شدن حیا، گذشته از لزوم «وجود ناظر» و «درک نظارت»، «محترم بودن ناظر» نیز لازم است. اگر ناظری وجود داشته باشد، ولی نزد فرد دارای ارزش و احترامی نباشد، شخص با وجود علم به حضور او نیز از او حیا نمی‌کند. از آنجا که شخص تکریم و احترام ناظر را لازم نمی‌داند بی‌حرمتی نسبت به او را عیب نمی‌شمارد. حرمت داشتن ناظر، لازمهٔ حیای از او است و هرچه درجهٔ حرمت و احترام ناظر بالاتر برود، میزان حیای از وی نیز بیشتر می‌شود. به این دلیل مقدار حیایی که شخص از یک فرد غریبه دارد، با حیایی که از پدر، مادر، معلم، عالم دینی و یا اولیای الهی دارد، متفاوت است.

از آنجا که حرمت فرد ناظر از عوامل اساسی حیای از ناظر است، در مواردی که پیشوایان دینی از نظارت فرشتگان سخن گفته‌اند و قصدشان انگیزش حیای مردم نسبت به فرشتگان بوده است، از آنان به «فرشتگان کِرام» تعبیر کرده‌اند[۴۵] و از مردم خواسته‌اند تا آنان را «تکریم» کنند.[۴۶] مسلّم است کسی که کریم دانسته نشود، شایستهٔ تکریم نیز دانسته نمی‌شود و به طور قطع از او شرم نیز نخواهد شد.

همچنین از امام علی (علیه السلام) نقل شده است که: «هر کس از خودش حیا نکند، برای خودش ارزش قائل نیست».[۴۷] این حدیث نشان می‌دهد، انسان از کسی حیا می‌کند که برای او ارزش و احترام قائل باشد و اگر از او شرم نکرد، معلوم می‌شود که ارزشی برای او قائل نیست، پس بی‌حرمتی نسبت به وی را جایز شمرده است. به همین جهت در پاره‌ای از روایات آمده است که هر کس بداند خداوند او را می‌بیند و با این حال در

---

٤٥. ر.ک: *بحار الأنوار*، ج ٧١، ص ١٨٤؛ *الدرّ المنثور*، ج ٦، ص ٢١٣؛ *کنز العمّال*، ج ٤، ص ٣١٥، ح ١٠٦٧٤.

٤٦. *سنن ترمذی*، ج ٥، ص ١١٢، ح ٢٨٠٠؛ *الدّر المنثور*، ج ٦، ص ٢١٣.

٤٧. ابن أبی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ٢٠، ص ٢٦٥، ح ٨٩.

محضر او معصیت کند، در حقیقت خداوند را خوارترینِ ناظران دانسته است.[٤٨] در ایـن دسـته از روایـات بـه دو موضوع اشاره شده است؛ اول «درک نظارت خدا» و دوم بی‌ارزش دانستن خداوند با نگه نداشتن حیـا در برابـر او.

۳ـ بازدارندگی

رکن سوم حیا، بازدارندگی آن است. برانگیخته شدن حیا در موقعیت عمل ناپسند و بـه دلیـل نظـارت دیگـران موجب بازداشتن نفس از انجام رفتارهای ناشایست یا ترک رفتارهای شایسته می‌شود. به دلیل طرح این مسئله در بحث «نقش تنظیمی حیا» از بازگویی آن خودداری می‌کنیم.

چکیده

- ✓ بر پایهٔ تعریف لغت‌شناسان، حیا عاملی بازدارنده است که موجب اثرپذیری درونی و انقباض نفس می‌شود.
- ✓ عالمان اخلاق در تعریف حیا، از تعبیرهای متفاوتی استفاده کرده‌اند و تقریباً در یک مسیر حرکت نموده‌اند.
- ✓ شخص حیاکننده، شخصی که از او حیا می‌شود و عمل ناپسند، از عناصر تشکیل‌دهندهٔ حیا است.
- ✓ باید توجه داشت که علاوه بر متونی که دارای واژهٔ حیا هستند، بخشی از متونی که مسئلهٔ نظارت و رؤیـت و آگاهی خدا از اعمال بشر را بیان می‌کنند جزء خانوادهٔ حدیثی هستند.
- ✓ موقعیت عمل ناپسند و حضور ناظر محترم، از ارکان حیا به شمار می‌آیند.
- ✓ وجود ناظر به تنهایی توانایی پویا کردن حیا در همهٔ انسانها را ندارد، بلکه باید نظارت موجود درک و نـاظر، محترم شمرده شود.

---

٤٨. ر.ک: *کافی*، ج ۲، ص ٦٨، ح ۲؛ *ثواب الأعمال*، ص ١٤٧؛ *بحـار الأنـوار*، ج ۷۰، ص ۳۵۵ و ٣٨٦؛ همـان، ج ۷۸، ص ۹۲، ح ۹۸.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ دوازدهم

حجت الاسلام عباس پسندیده

حیا (۲)

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ مفهوم کم‌رویی در نظام اخلاقی؛
- ✓ تفاوت اصلی حیا با کم‌رویی؛
- ✓ مصادیق کم‌رویی؛
- ✓ روش مصداق‌شناسی کم‌رویی؛

مروری بر مباحث پیشین

در درس گذشته به مفهوم اخلاقی «حیا» پرداختیم. نخست مفهوم حیا را توضیح دادیم و با عامل اصلی برانگیزانندهٔ حیا در متون دینی و روایی آشنا شدیم. در ادامه نقش تنظیمی و کنترلی حیا را برنمودیم تا جایگاه و تأثیر آن بیش از پیش در نظام اخلاقی نمودار شود. در پایان نیز به پایه‌های سه‌گانهٔ حیا اشاره کردیم. اکنون در این درس به شرح و توضیح اقسام حیا می‌پردازیم.

حیا

اقسام حیا

در متون دینی از دو نوع حیا سخن به میان آمده است؛ یکی **حیای مثبت** و دیگری **حیای منفی** که از آن با عنوان **کم‌رویی** یاد می‌شود. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این‌باره می‌فرماید:

الحَیَاءُ حَیَاءانِ: حَیَاءُ عَقْلٍ وَحَیاءُ حُمْقٍ، فَحَیَاءُ العَقْلِ هُوَ العِلْمُ وَحَیاءُ الحُمْقِ هُوَ الجَهْلِ.[۱]

حیا بر دو قسم است، حیای عقل و حیای حماقت. حیای عقل همان علم است و حیای حماقت همان جهل.

در این حدیث شریف به دو گونهٔ حیا و ارتباط هر یک با عقل یا جهل اشاره شده است. حیا ریشه در عقل و کم‌رویی ریشه در جهل دارد.

همچنین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حدیثی دیگر می‌فرماید:

الْحَیَاءُ عَلَی وَجْهَیْنِ؛ فَمِنْهُ ضَعْفٌ، وَمِنْهُ قُوَّةٌ وَإِسْلَامٌ وَإِیْمَانٌ.[۲]

---

۱. *کافی*، ج ۲، ص ۱۰۶، ح ٦؛ *تحف العقول*، ص ٤٥؛ *مشکاة الأنوار*، ص ٤١١؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۱، ص ۳۳۱، ح ٦.

۲. *الخصال*، ج ۱، ص ۵۵، ح ۷؛ *قرب الإسناد*، ص ۲۲؛ *تحف العقول*، ص ۳٦۰؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۸، ص ۲٤۲، ح ۳٤.

حیا بر دو گونه است؛ یکی (حیای) ضعف و دیگری (حیای) قدرت و اسلام و ایمان است.

این حدیث شریف به روشنی بیان می‌کند که حیا از قدرت نفس و کم‌رویی از ضعف و ناتوانی سرچشمه می‌گیرد. مجموع این حدیث و حدیث پیشین بیانگر آن است که ریشهٔ حیا، عقل و قوت نفس و ریشهٔ کم‌رویی جهل و ضعف نفس است.

تفاوت حیا و کم‌رویی

حیا و کم‌رویی دو مفهوم نزدیک به یکدیگرند که در آیات و روایات نیز به آن اشاره شده است. هرچند این دو مفهوم با یکدیگر متفاوت‌اند، اما گاه تمییز آنها از یکدیگر دشوار است و تمایز آنها از یکدیگر دقت فراوانی نیاز دارد. حیا و کم‌رویی در موضوع با یکدیگر متفاوت‌اند. موضوع حیا «فعل قبیح» و موضوع کم‌رویی «فعل حسن» است. هنگامی که انسانِ کریم النفس در موقعیت فعل قبیح قرار گیرد، اگر حضور ناظر محترمی را درک کند، حیا در وجود او برانگیخته می‌شود و کار قبیح را ترک می‌کند.

موقعیت فعل قبیح + درک نظارت (= حیا) = ترک کار قبیح

حتّی اگر انسان پس از انجام فعل قبیح متوجه و متذکر حضور ناظر شود، باز حیا در وجودش می‌گیرد و با احساس گناه توبه می‌کند.

انجام فعل قبیح + درک نظارت (= حیا) = توبه

اما اگر در این فرمول، به جای فعل قبیح، فعل حسن قرار گیرد، کم‌رویی شکل خواهد گرفت، نه حیا. در این حالت (کم‌رویی) فرد از انجام کاری که قبیح نیست شرم دارد و آن را ترک می‌کند و یا از انجام کاری که قبیح نیست، خجالت می‌کشد.

موقعیت فعل حسن + درک نظارت = کم‌رویی = ترک کار حسن

انجام فعل حسن + درک نظارت = کم‌رویی = شرمساری

بنابراین، تفاوت حیا و کم‌رویی در نوع کاری است که انسان از انجام آن احساس شرم می‌کند.

مصادیق کم‌رویی

یکی از مسائل مهم در هر موضوع، شناخت مصداقها و کاربردهای آن است. شناخت مصادیق، مفهوم اخلاقی را از حالت ذهنی خارج و جلوه‌های رفتاری آن را روشن می‌سازد و بدین‌سان فرایند عمل به آنها را آسان می‌کند. مردم به طور کلی صفات خوب یا بد را از یکدیگر تشخیص می‌دهند، اما مصداقهای آن را به‌گونهٔ دقیق باز نمی‌شناسند. به دیگر سخن، گاه کاری را ترک می‌کنند که مصداق صفتی پسندیده و ارزشمند است و گاه کاری را که انجام می‌دهند که مصداق صفتی منفی و ناپسند است. بنابراین، شناخت مصادیق، در تصحیح رفتارها و تبدیل امور ذهنی به عملی نقشی مهم دارد.

نکتهٔ مهم اینکه، این مصداقها را می‌توان در روایات یافت. روایات به تناسب شرایط صدور حدیث، توصیه‌های معصومان (علیهم السلام) و ارزیابیهای آنان از رفتارهای مردم، دربردارندهٔ مصداقها و کاربردهای مفاهیم اخلاقی هستند. البته این مصادیق یک جا، دسته‌بندی‌شده و به صورت کلاسیک در روایات یافت نمی‌شوند، بلکه درلابه‌لای متون، پراکنده‌اند. از این رو، باید آنها را شناسایی، استخراج و دسته‌بندی کرد. بدیهی است که این کار به شیوه‌ای مناسب نیاز دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم. البته بحث از این شیوه و چگونگی شناسایی، استخراج و دسته‌بندی متون روایی را با مصادیق کم‌رویی پی می‌گیریم، ولی چون شیوهٔ آن عمومی و فراگیر است در دیگر موارد نیز کاربرد خواهد داشت.

روش مصداق‌شناسی (با تکیه بر مصادیق کم‌رویی)

برای شناخت مصداقها مراحل زیر را باید طی نمود:

الف) جمع‌آوری متون مصداقی

نخستین اقدام، شناسایی و جمع‌آوری متونی است که بیانگر مصداقهای موضوع مورد نظر در روایات هستند. با دو شیوه می‌توان به متون مصداقی دست یافت:

۱ـ متونی که با کلیدواژهٔ اصلی بحث، موارد کاربرد را نشان می‌دهند. برای نمونه در باب کم‌رویی به متونی با این مضمون برمی‌خوریم: در چه مواردی نباید حیا کرد، اولیای دین در چه مواردی حیا نمی‌کرده‌اند، در چه مواردی ائمه (علیهم السلام) شخص باحیا (حیای منفی) را سرزنش می‌کرده‌اند و ...

قرآن کریم دربارهٔ نادرست بودن کم‌رویی در بیان حق می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَها ... [۳]

خدای را از اینکه به پشه‌ای ـ یا فروتر [یا فراتر] از آن ـ مَثل زَند، شرم نیاید.

قرآن کریم دربارهٔ نفی کم‌رویی برای حق در حوزهٔ روابط اجتماعی می‌فرماید:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيوتَ النَّبِي إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكمْ إِلَى طَعامٍ غَيرَ ناظِرِينَ إِناهُ وَلكنْ إِذا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذلِكمْ كانَ يُؤْذِي النَّبِي فَيَسْتَحْيِي مِنْكمْ وَاللَّهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ ... [٤]

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، داخل اتاقهای پیامبر نشوید، مگر آنکه برای [خوردنِ] طعامی به شما اجازه داده شود، [آن هم] بی‌آنکه در انتظار پخته شدن آن باشید؛ ولی هنگامی که دعوت شدید داخل گردید و وقتی غذا خوردید پراکنده شوید بی‌آنکه سرگرم سخنی گردید. این [رفتارِ] شما پیامبر را می‌رنجاند و[لی] از شما شرم می‌دارد، و حال آنکه خدا از حق [گویی] شرم نمی‌کند... .

---

۳. بقره/ ٢٦.

٤. احزاب/ ٥٣.

ابوهاشم جعفری می‌گوید: زندانی بودم و از سختی آن به امام عسکری (علیه السلام) شکایت کردم. امام (علیه السلام) در پاسخ نامهٔ من، دستوری نوشته بودند که با انجام آن، ظهر همان روز در خانهٔ خود بودم. گذشته از مشکل زندانی بودن، تنگ‌دست نیز بودم و می‌خواستم از ایشان کمک بخواهم، اما خجالت کشیدم. هنگامی که به منزل رسیدم، ایشان صد دینار برای من فرستادند و در نامه‌ای چنین نوشتند:

إذَا کَانَتْ لَکَ حَاجَةٌ فَلا تَسْتَحْيِ وَلا تَحْتَشِمْ وَاطْلُبْها، فَإنَّکَ تَرَیٰ مَا تُحِبُّ، إنْ شَاءَ اللّٰهُ.[۵]

هرگاه نیازی داشتی، شرم نکن و خجالت نکش و آن را طلب کن، که به خواست خداوند آنچه را دوست می‌داری، خواهی دید.

امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ نفی کم‌رویی در علم‌آموزی فرموده‌اند:

مَنْ رَقَّ وَجْهُهُ رَقَّ عِلْمُهُ.[۶]

هرکه کم‌رو باشد، دانش او اندک شود.

امام علی (علیه السلام) نیز در این‌باره می‌فرماید:

لا یَسْتَحِینَّ أحَدٌ إذَا لَمْ یَعْلَمِ الشَّيءِ أنْ یَتَعَلَّمَه.[۷]

کسی که چیزی را نمی‌داند، از آموختن آن شرم نکند.

در این‌باره احادیث دیگری نیز وجود دارد.[۸]

امام علی (علیه السلام) در بیانی شیوا، کم رویی به دلیل ندانستن و شرم از گفتن «نمی‌دانم» را نفی کرده است:

لا یَسْتَحِینَّ أحَدٌ مِنْکُمْ إذَا سُئِلَ عَمَّا لا یَعْلَمُ أنْ یَقُوْلَ: «لَا أعْلَمُ».[۹]

هیچ یک از شما وقتی از او سؤالی شد که نمی‌داند، نباید از گفتن نمی‌دانم شرم کند.

---

۵. *کافی*، ج ۱، ص ۵۰۸، ح ۱۰؛ مفید، *إرشاد*، ج ۲، ص ۳۳۰؛ *مناقب ابن شهرآشوب*، ج ۳، ص ۵۳۸؛ *کشف الغمه*، ج ۳، ص ۲۰۸.

۶. *کافی*، ج ۲، ص ۱۰٦، ح ۳؛ *سنن دارمی*، ج ۱، ص ۱۳۷.

۷. *نهج البلاغه*، حکمت ۸۲؛ مفید، *إرشاد*، ج ۱، ص ۲۹۷.

۸. امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند: «یا ابنَ النُعمانِ! لا تَطلُبِ العِلمَ لِثلاثٍ: لِتُرائِی بِهِ ولا لِتُباهِی بِهِ ولا لِتُماری. ولا تَدَعْهُ لِثلاثٍ: رغبةٍ فی الجهلِ، وزَهادَةٍ فی العلمِ واستحیاءٍ من الناسِ.»؛ ای پسر نعمان، دانش را به خاطر سه چیز فرا نگیر: [نه] برای آنکه با آن ریا کنی و نه برای آنکه با آن فخر بفروشی و نه برای آنکه جدل کنی. همچنین آن را به خاطر سه چیز ترک نکن: علاقه به ندانستن، بی‌علاقگی نسبت به دانش و شرم از مردم؛ *تحف العقول*، ص ۳۱۳؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۸، ص ۲۹۲؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۸، ص ٤٦۷.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «ألا لا یَسْتَحْیِینَّ مَنْ لا یَعْلَمُ أنْ یَتَعَلَّمَ فَإنَّ قِیمَةَ کُلِّ امْرِئٍ مَا یَعْلَمُ.»؛ آگاه باشید کسی که چیزی را نمی‌داند، از فرا گرفتن آن شرم نکند، زیرا ارزش هر انسانی دانش او است؛ *غرر الحکم و درر الکلم*، ح ۲۷۸۷.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با در نظر گرفتن این حقیقت می‌فرماید: «لا یَسْتَحْی الشَّیخُ أنْ یَتَعَلَّمَ العِلْمَ کَمَا لا یَسْتَحِی أنْ یَأکُلَ الخُبْزَ.»؛ شخص سالخورده از آموختن دانش شرم نکند، همان‌گونه که از خوردن نان شرم نمی‌کند؛ *الفردوس*، ج ۵، ص ۷۳، ح ۷٤۹٤؛ *زهر الفردوس*، ج ٤، ص ۲۲۹؛ *تنزیه الشریعه*، ج ۱، ص ۲۷٤.

ابواسحاق لیثی سؤالهایی از امام باقر (علیه السلام) داشت. حضرت به او فرمودند: «سَلْ وَلَا تَسْتَنْکِفْ وَ لَا تَسْتَحْی فَإنَّ هَذَا الْعِلْمَ لا یَتَعَلَّمَهُ مُسْتَکْبِرٌ وَ لا مُسْتَحْی»؛ بپرس و خودداری مکن و شرم مدار که این دانش را نه متکبر فرا می‌گیرد و نه کم‌رو؛ *علم و حکمت در قرآن و حدیث*، ج ۱، ص ۳٤٤، ح ۹٦۳، به نقل از *علل الشرایع*، ص ٦۰٦، ح ۸۱.

۹. *نهج البلاغه*، حکمت ۸۲.

آن حضرت در کلام دیگری می‌فرماید:

خَمْسٌ لَوْ رَحَلْتُمْ فِيهِنَّ مَا قَدَرْتُم عَلىٰ مِثْلِهِنَّ: ... وَلا يَسْتَحيِي أحَدُكُمْ إذَا سُئِلَ عَمَّا لا يَعْلَمُ أنْ يَقُوْلَ: «لا أعْلَمُ».[10]

پنج چیز است که هرچه جستجو کنید مانند آن را نمی‌یابید: ... و اگر از یکی از شما چیزی بپرسند که پاسخ آن را نمی‌داند، از گفتن نمی‌دانم، شرم نکند.

توصیهٔ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به حضرت علی (علیه السلام) در این‌باره نیز شنیدنی است:

يا عَلِيُّ لا تَستَحي إذَا سُئِلْتَ عَنْ شَيءٍ لا تَعْلَمُهُ أنْ تَقُوْلَ: «اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أعْلَمُ».[11]

ای علی، هرگاه از چیزی سؤال شدی که نمی‌دانی، شرم نکن از اینکه بگویی خدا می‌داند.

امام علی (علیه السلام) در همین باره می‌فرماید:

خَمْسٌ لَوْ شُدَّتْ إلَيهَا الْمَطَايا حَتّىٰ يَنْضَينَ لَكَانَ يسيراً: ... وَلَا يَسْتَحيي الْجَاهِلُ أنْ يَتَعَلَّمَ وَلا يَسْتَحيِي العَالِمُ إذَا سُئِلَ عَمَّا لا يَعْلَمُ أنْ يَقُولَ: «اللَّهُ أعْلَمُ».[12]

پنج چیز است که اگر در طلب آن، چارپایان به تاخت روند تا خسته شوند، کم خواهد بود: ... جاهل از آموختن شرم نکند و عالم، هرگاه از او سؤالی پرسیده شود که نداند، شرم نکند از اینکه بگوید: خدا می‌داند.

لقمان حکیم دربارهٔ شرم نکردن از مشورت با کوچک‌تر از خود، به فرزندش می‌گوید:

يا بُنَيَّ شَاوِرِ الكَبِيرَ وَلا تَسْتَحِي مِنْ مُشَاوِرَةِ الصَّغِيرِ.[13]

ای فرزندم، با بزرگسالان مشورت کن و از مشورت با کوچکها شرم نکن.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در حدیثی، کم‌رویی در کسب روزی حلال را نمی‌کرده است:

مَا مِنْ عَبْدٍ استَحيا مِنَ الحَلالِ إلّا ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِالْحَرَامِ.[14]

هیچ بنده‌ای نیست که از کسب حلال شرم کند مگر اینکه خداوند او را به حرام مبتلا می‌سازد.

امام علی (علیه السلام) با نفی کم‌رویی در خدمت کردن به میهمان و بلند شدن در برابر پدر و مادر و معلم و طلب حق می‌فرماید:

ثَلاثٌ لا يستَحيي مِنْهُنَّ: خِدْمَةُ الرَّجُلِ ضَيفَهُ، وقِيامُهُ عَن مَجْلِسِهِ لِأبِيهِ ومُعَلِّمِهِ، وطَلَبُ الحَقِّ وإنْ قَلَّ.[15]

از سه کار شرم نباید کرد: خدمت کردن به میهمان، از جا برخاستن در برابر پدر و آموزگار خویش و طلبیدن حق گرچه اندک باشد.

امام علی (علیه السلام) نیز کم‌رویی در کمک اندک را نفی کرده است:

---

۱۰. *الخصال*، ج ۱، ص ۳۱۵، ح ۹۵ و ۹٦؛ *قرب الإسناد*، ص ۷۲؛ *عیون أخبار الرضا* (علیه السلام)، ج ۲، ص ٤٤.

۱۱. *الفردوس*، ج ۵، ص ۳۲۲، ح ۸۳۱۸؛ *تنزیه الشریعه*، ج ۲، ص ۳۳۹ و ۳٤۰.

۱۲. *دعائم الإسلام*، ج ۱، ص ۸۰؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۱۱، ص ۲۲٤.

۱۳. *اختصاص*، ص ۳۳۸؛ *بحار الأنوار*، ج ۱۳، ص ٤۲۸.

۱٤. *جامع الصغیر*، ج ۲، ص ۵۲۰، ح ۸۰۸۰؛ *کنز العمال*، ج ۳، ص ۷۰۱، ح ۸۵۰۷؛ *تاریخ دمشق*، ج ۵۷، ص ٤.

۱۵. *مستدرک الوسائل*، ج ۱٦، ص ۲٦۰.

لا تَستَحِ من إعطاءِ القليلِ، فإنَّ الحِرمانَ أقَلُّ مِنه.[16]
از پرداخت اندک شرم نکن، زیرا پرداخت نکردن کمتر از آن است.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کم‌رویی در حاجت خواستن از خدا را مردود می‌داند و چنین می‌فرماید:

لا يَسْتَحيي أحَدُكُمْ أنْ يَسْألَ اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ وَلَوْ بِشِسعِ نَعْلٍ.[17]
نباید هیچ یک از شما شرم کند که از فضل خدا درخواست نماید، هرچند بند کفشی را.

اسحاق صحاف به ناتوانی جنسی دچار شده بود. امام کاظم (علیه السلام) از این موضوع باخبر شدند و آن را با او در میان گذاشتند. او گفت: سه سال است هر درمانی کرده‌ام فایده نداشته است. امام به او فرمودند: چرا مرا مطلع نساختی؟ گفت: می‌دانم هیچ چیز از شما پنهان نیست و گشایش همهٔ امور نزد شما است، ولی از شما خجالت کشیدم!

امام کاظم (علیه السلام) اسحاق را به سبب کم‌رویی سرزنش کردند.[18]

۲ـ گاه یک موضوع به جهتی با واژهٔ دیگری پیوند دارد. در این صورت نخست باید امکان وجود و کارآیی کلیدواژهٔ مشابه را بررسی کرد و سپس کاربردهای کلیدواژه یا کلیدواژه‌های جدید را بررسی و روایات مصداقی را استخراج نمود. برای نمونه در موضوع کم‌رویی، با استفاده از روایات تقسیم حیا می‌توان فهمید که کلیدواژهٔ جدید این موضوع «ضعف» و کلیدواژهٔ مشابه آن «عجز» است. بر این اساس، باید متون این کلیدواژه‌ها را نیز بررسی کرد. در این بررسی باید تنها روایات متناسب با موضوع استخراج شوند. ممکن است در کلیدواژهٔ مورد نظر روایات مصداقی‌ای یافت شوند که با موضوع بی‌ارتباط باشند. برای نمونه روایاتی که مربوط به ضعف جسمانی، جنسی و ... می‌شوند، با موضوع کم‌رویی ارتباطی ندارند؛ از این رو، نمی‌توان از آنها استفاده کرد. در ادامه به برخی متونی که در آنها کلیدواژهٔ ضعف و عجز به کار رفته است، اشاره خواهیم کرد:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده‌اند:

مِن أعْجَزِ العَجزِ رَجُلٌ لَقِيَ رَجُلاً فَأعجَبَهُ نَحوُهُ، فلَم يَسألْهُ عَن اسمِهِ ونَسَبِهِ ومَوضِعِه.[19]
همانا بدترین شکل ناتوانی آن است که کسی شخص دیگری را ملاقات کند و از او خوشش آید، ولی اسم، نسب و محل او را نپرسد.

همچنین آن حضرت در کلامی دیگر فرموده‌اند:

مِن أعْجَزِ العَجزِ رَجُلٌ دَعاهُ أخوهُ إلى طَعامٍ فَتَرَكَهُ مِن غِيرِ عِلَّةٍ.[20]
از بدترین ناتوانی آن است که کسی از سوی برادرش به غذا دعوت شود، ولی بدون دلیل آن را رد کند.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

---

۱۶. *نهج البلاغه*، حکمت ٦٧؛ *غرر الحکم و درر الکلم*، ح ١٠٢٦٣؛ *روضة الواعظين*، ص ٣٨٤؛ *مشكاة الأنوار*، ص ٤٠٨؛ *بحار الأنوار*، ج ٩٦، ص ١٧٢، ح ٧.

۱۷. *کافی*، ج ٤، ص ٢١؛ *کتاب من لا يحضره الفقيه*، ج ٢، ص٧٠، ح ١٧٥٥.

۱۸. *بحار الأنوار*، ج ٩٥، ص ١١٣.

۱۹. *کافی*، ج ٢، ص ٦٧١، ح ٤؛ *مسائل علی بن جعفر*، ص ٣٣٠، ح ٨٢١؛ *المحاسن*، ج ٢، ص ٤١١، ح ١٤٦.

۲۰. *المحاسن*، ص ٤١١، ح ١٤٦؛ *بحار الأنوار*، ج ٧٥، ص ٤٤٨، ح ١٠؛ ر.ک: *کافی*، ج ٢، ص ٦٧١.

ثلاثٌ لا یَدَعُهُنَّ إلّا عاجزٌ: رجلٌ سَمِعَ مُؤذّناً لا یَقولُ کما یَقولُ؛ ورَجلٌ لَقِي جَنازَةً ولا یُسَلِّمُ علی أهلِهِ ویَأخُذُ بِجوانِبِ السّریرِ؛ ورجلٌ أدرَکَ الإمامَ ساجداً لم یُکَبِّرْ ویَسْجُدْ مَعَهُ ولا یَعتَدُّها.[۲۱]

سه چیز است که جز ناتوان آن را ترک نمی‌کند: مردی که صدای اذان‌گو را بشنود، ولی همراه او تکرار نکند و کسی که با جنازه‌ای مواجه شود و بر بازماندگان آن سلام ندهد و گوشهٔ تابوت را بگیرد و کسی که به سجود امام [جماعت] برسد، ولی تکبیر نگوید و همراه او به سجده نرود [و به نماز نپیوندد].

ب) بررسی و طبقه‌بندی

پس از تشکیل خانوادهٔ احادیث مصداقی، نوبت به بررسی آنها می‌رسد. در این بررسی، بار دیگر تناسب مصادیق با موضوع کنترل می‌شود و سپس حیطه‌های کلی آن مشخص می‌شود. مصداقهای جمع‌آوری‌شده ممکن است به موضوعات گوناگون و متنوعی مربوط باشد. همچنین ممکن است در یک حدیث، چند مصداق با چند موضوع وجود داشته باشد. از این رو، باید موضوع هر مصداق را نیز روشن ساخت. برای این کار می‌توان موضوع یا موضوعات هر حدیث را در کنار برگهٔ هر حدیث ثبت کرد و با گردآوری این موارد، لیستی از آنها ارائه داد.

بر این اساس، موارد یادشده در متون با حذف موارد تکراری عبارت‌اند از:

۱ـ شرم از بیان حق؛

۲ـ شرم در گرفتن حق؛

۳ـ شرم از طلب علم؛

٤ـ شرم در پرسیدن؛

۵ـ شرم از گفتن «نمی‌دانم»؛

٦ـ شرم از مشورت با کوچک‌تر؛

۷ـ شرم از کسب روزی؛

۸ـ شرم از خدمت کردن به میهمان؛

۹ـ شرم از برخاستن در برابر معلم و پدر؛

۱۰ـ شرم از کمک اندک به نیازمند؛

۱۱ـ شرم از استمداد از خدا؛

۱۲ـ شرم از درمان بیماریهای خاص؛

۱۳ـ شرم از برقراری ارتباط با ناآشنایان؛

١٤ـ شرم از رفت و آمد با دوستان و آشنایان؛

۱۵ـ شرم از تکرار اذان؛

١٦ـ شرم از مواجهه با صاحب عزا؛

۱۷ـ شرم از پیوستن به نماز جماعت؛

---

۲۱. *مسند زید*، ص ۹۵؛ *دعائم الإسلام*، ج ۱، ص ١٤٥؛ *بحار الأنوار*، ج ٨٤، ص ۱۷۹.

۱۸ـ شرم از میهمانی رفتن.

از بررسی موارد یادشده، عناوین کلی‌ای مانند: حق، علم، معلم، پدر، مشورت، رزق، میهمان، کمک به نیازمند، دعا، درمان، آداب معاشرت و ... به دست می‌آیند. با این کار موارد پراکنده در احادیث، جمع‌آوری و از یکدیگر تفکیک می‌شوند و برای هر یک بحث مستقلی در نظر گرفته می‌شود.

ج) مطالعهٔ حیطه‌ها

پس از تفکیک و مشخص شدن عناوین کلی، نوبت به مطالعهٔ احادیث بیشتری در هر عنوان می‌رسد. این کار به منظور روشن شدن بیشتر موضوع انجام می‌شود. برای تبیین دقیق و کامل هر عنوان لازم است اطلاعات بیشتری دربارهٔ آن موضوع فراهم آید تا بتوان از رهگذر فهم موارد یادشده، به مصادیق کم‌رویی روشن‌بینانه‌تر نگریست.

د) تبیین

پس از گذر از مراحل پیش‌گفته و جمع‌آوری اطلاعات لازم، اکنون مواد خام برای تبیین بحث مصادیق کم‌رویی آماده است. محقق در این مرحله می‌تواند به تبیین مصادیق گوناگون این موضوع بپردازد.

چکیده

- ✓ در متون دینی از دو نوع حیا سخن به میان آمده است: یکی حیای مثبت و دیگری حیای منفی که از آن با عنوان کم‌رویی یاد می‌شود.
- ✓ ریشهٔ حیا، عقل و قوت نفس و ریشهٔ کم‌رویی، جهل و ضعف است.
- ✓ تفاوت حیا و کم‌رویی در نوع کاری است که انسان از انجام آن احساس شرم می‌کند.
- ✓ شناخت مصادیق حیا (کم‌رویی) نقش مهمی در تصحیح رفتار و تبدیل امور ذهنی به عملی دارد. مردم به طور کلی صفات خوب یا بد را از یکدیگر تشخیص می‌دهند، اما مصداقهای آن را به گونهٔ دقیق باز نمی‌شناسند.
- ✓ مراحل شناخت مصادیق به ترتیب عبارت‌اند از:
  الف) جمع‌آوری متون مصداقی؛
  ب) بررسی و طبقه‌بندی؛
  ج) مطالعهٔ حیطه‌ها؛
  د) تبیین.
- ✓ برای دست‌یابی به متون مصداقی، نخست باید به متونی که با کلیدواژهٔ اصلی موارد کاربرد را نشان می‌دهد، بپردازیم. سپس متونی را که با کلیدواژه‌های مرتبط با موضوع اصلی، موارد کاربرد را نشان می‌دهند، بررسی کنیم.

بِسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحیمِ

فِقهُ الحَدیث ۱

جلسهٔ سیزدهم

حجت الاسلام عباس پسندیده

محبت و شکر

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ مفهوم محبت و جایگاه آن در نظام اخلاقی؛
- ✓ مفهوم شکر و جایگاه آن در نظام اخلاقی؛
- ✓ نسبت میان محبت و رجا و خوف؛
- ✓ نسبت میان محبت و شکر.

مروری بر مباحث پیشین

در درس گذشته پس از توضیح اقسام حیا و تفکیک حیای مذموم و ممدوح، به نقش آن در کنترل نفس و تنظیم رفتار اشاره کردیم و در پایان از جایگاه حیا در نظام اخلاقی، در کنار دیگر بازدارنده‌ها، سخن گفتیم. در این درس به دیگر بازدارنده‌ها در تنظیم رفتار، یعنی محبت و شکر می‌پردازیم.

محبت

محبت عبارت است از احساس میل نسبت به چیزی که برای انسان لذت‌بخش است. محبت در زبان عربی نامهای بسیاری دارد که در هر یک، نکتهٔ خاصی مورد توجه است.

ابن‌قیم دربارهٔ راز فراوانی نامهای «محبت» می‌گوید:

> از آنجا که فهم این مسمّا شدیدتر و به دلهایشان پیوسته بود، نامهایش نیز نزدشان فراوان‌تر بود. این عادت عرب است که آنچه دریافتش شدیدتر، یا اهمّیتش نزدشان بیشتر است، از سرِ بزرگ‌داشت و یا اهتمامِ به آن و یا محبت بدان، نامهای بیشتری بر آن می‌گذارند. مثال مورد نخست، اَسَد و سیف و مثال مورد دوم، داهیه و مثال مورد سوم، خَمر است که برای این معانی، نامهای فراوانی گذاشته شده است. این دلایل و معانی سه‌گانه، در محبت گرد آمده است. از این رو، با نزدیک به شصت نام،[1] آن را نامیده و وصف کرده‌اند که عبارت‌اند از: محبّه، علاقه، هوی، صبوه، صبامه، شغف، مقه، وجد، کلف، تَقَیم، عِشق، جَوی، دَنَف، شجو، شوق، خلابه، بلابل، تباریح، سدَم، غمرات،

۱. گفتنی است که مؤلف، بیش از پنجاه نام را ذکر نمی‌کند.

وَهَل، شجَن، لاعِج، اکتِئاب، وَصَب، حُزن، کمد، لذْع، حُرَق، سُهد، أرَق، لَهْف، حنین، استکانه، تباله، لَوعه، فُتون، جنون، لمَم، خَبْل، رَسیس، داء المُخامِر، ودّ، خلّه، خِلّم، فَرام، هُیام، تدْلیه، ولَه و تعبّد.

نامهای دیگری نیز برای محبت برشمرده‌اند که در حقیقت نامهای آن نیست، بلکه از عوامل و احکام به شمار می‌رود و آنها را ذکر نمی‌کنیم.[2]

بسیاری از مواردی که در کلام ابن‌قیم به عنوان اسامی محبت آمده، در واقع از مبادی یا احکام محبت است، و او خود در تفسیر و تبیین این اسامی، بدان تصریح می‌کند.

دربارهٔ ریشهٔ این اسامی و تعریف هر یک، سخن بسیار است[3] که نیازی به طرح آن در این مجموعه نیست. آنچه اهمّیت دارد، تبیین نقش محبت در کنترل نفس و تنظیم رفتار است.

از دیدگاه اسلام، محبت مؤثرترین عنصر پرورش اخلاقی است. اسلام که دینِ همهٔ انبیای راستین و برنامهٔ تکامل انسان است، ریشه در محبت خدا دارد. امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

إنَّ هذَا الإِسلامَ دینُ اللّهِ الَّذي اصطَفاهُ لِنَفسِهِ ... وأقامَ دَعائِمَهُ عَلى مَحَبَّتِهِ.[4]

این اسلام، دین خداوند است که آن را برای خود برگزیده است و ستونهایش را بر محبت خویش استوار ساخته است.

بر اساس این حدیث، خدادوستی، اصلی‌ترین پایه سازندگی و تکامل معنوی انسان است و همهٔ آنچه انبیای الهی برای هدایت جامعهٔ بشر آورده‌اند، هنگامی به نتیجهٔ مطلوب می‌رسد که بر این پایه استوار باشد. بنابراین انسان تا به کیمیای محبت خدا دست نیابد، به فلسفهٔ خلقت خود دست نخواهد یافت.

امام سجاد (علیه السلام) در دعای «مکارم الأخلاق» از *صحیفهٔ سجادیه* به کیمیاگری محبت اشاره کرده است، آنجا که می‌فرماید:

وَانْهَج لي إلى مَحَبَّتِکَ سَبیلاً سَهلَةً أکمِل لي بِها خَیرَ الدُّنیا وَالآخِرَةِ.[5]

به سوی محبتت، راهی آسان برایم بگشا که از رهگذر آن، خیر دنیا و آخرت را برایم کامل کنی.

بنابراین، محبت یکی از مفاهیم مهم در معارف دین است که نقش اساسی در کنترل نفس و تنظیم رفتار دارد. هرچه محبت انسان نسبت به آفریدگار جهان بیشتر و قوی‌تر باشد، توفیق بیشتری برای رسیدن به راز آفرینش خود و کسب کمالات انسانی خواهد داشت.

نقش کنترلی محبت

در روایات به صراحت بیان شده است که محبت مهم‌ترین و ارزشمندترین عامل تنظیم رفتار است. امام صادق (علیه السلام) نیز انسانها را از منظر محبت، به سه گروه تقسیم می‌کند و می‌فرماید:

---

۲. *روضة المحبین*، ص ۳۱.

۳. ابن‌قیم در کتاب *روضة المحبین*، نزدیک به چهل صفحه در این‌باره بحث کرده است.

٤. *دوستی در قرآن و حدیث*، ص ٤٠٧، ح ٩٥٤.

٥. همان، ص ٤٢١، ح ٩٧٦.

إنَّ العُبّادَ ثَلاثَةٌ: قَومٌ عَبَدُوا اللّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَوفاً فَتِلک عِبادَةُ العَبید، وقَومٌ عَبَدُوا اللّـهَ تَبـارَک وتَعالی طَلَبَ الثَّوابِ فَتِلک عِبادَةُ الأُجَراءِ، وقَومٌ عَبَدُوا اللّهَ عَزَّ وجَلَّ حُبّـاً لَـهُ فَتِلـک عِبـادَةُ الأحرارِ، وهِيَ أفضَلُ العِبادَةِ.[6]

بندگان سه گونه‌اند: مردمی که از سرِ ترس، خدا را می‌پرستند که این، پرستش بنـدگان است. مردمی که خداوند تبارک و تعالی را برای به دست آوردن پاداش مـی‌پرسـتند کـه این، پرستش مزدبگیران است. مردمی که خداوند عزّوجل را برای آنکه دوسـتش دارنـد، می‌پرستند که این، پرستش آزادگان است و برترین نوعِ پرستش است.

انبیای الهی نمونهٔ بارز این‌گونه پرستش هستند. رسول خدا (صلی الله علیه و آلـه) دربـارهٔ حـضرت شـعیب می‌فرماید:

بَکی شُعَیبٌ (علیه السلام) مِن حُبِّ اللّهِ عَزَّ وجَلَّ حَتّی عَمِيَ، فَـرَدَّ اللّـهُ عَـزَّ وجَـلَّ عَلَیـهِ بَصَرَهُ، ثُمَّ بَکی حَتّی عَمِيَ، فَرَدَّ اللّهُ عَلَیهِ بَصَرَهُ، ثُمَّ بَکی حَتّی عَمِيَ، فَرَدَّ اللّهُ عَلَیهِ بَـصَرَهُ، فَلَمّا کانَتِ الرّابِعَةُ أوحَی اللّهُ إلَیهِ: یا شُعَیبُ، إلی مَتی یَکونُ هذا أبَداً مِنک؟! إن یَکُن هـذا خَوفاً مِنَ النّارِ فَقَد أجَرتُکَ، وإن یَکُن شَوقاً إلَی الجَنَّةِ فَقَد أبَحتُکَ.

قالَ: إلٰهي وسَیِّدي، أنتَ تَعلَمُ أنّي ما بَکَیتُ خَوفاً مِن نارِکَ، ولا شَوقاً إلی جَنَّتِـکَ، ولکـن عَقَدَ حُبُّکَ عَلی قَلبي، فَلَستُ أصبِرُ أو أراکَ.[7]

شعیب (علیه السلام) از دوستی خدای عزّوجـل، چنـدان گریـست کـه نابینـا شـد. پـس خداوند، بینایی‌اش را به او بازگرداند. باز چندان گریست تا آنکه نابینا شد. پـس خداونـد، بینایی‌اش را به او بازگرداند. باز چندان گریست که نابینا شد. پس خداونـد، بینـایی‌اش را به او بازگرداند. در مرتبهٔ چهارم، خداوند به او وحی کرد: «ای شعیب، تا کی مـی‌خـواهی این کار را تکرار کنی؟ اگر این کارت از ترس دوزخ باشد، آن را از تو بازداشـتم و اگـر از اشتیاق به بهشت باشد، آن را بر تو روا ساختم».

شعیب گفت: «بار الها و سرورا! تو خود می‌دانی که از ترس دوزخت و یا از سرِ اشتیاق به بهشتت گریه نمی‌کنم؛ لیکن دوستی تو بـا قلـبم پیونـد خـورده اسـت. از ایـن رو، تـاب صبوری ندارم تا تو را ببینم».

امام علی (علیه السلام) نیز با بیان تقسیم سه‌گانه، محبت را مبنای عبادت خود معرفی می‌کند و می‌فرماید:

إنّ النّاسَ یَعبُدونَ اللّهَ عَزَّ وجلَّ علی ثَلاثةِ أوجُهٍ: فطَبَقَةٌ یَعبُدونَهُ رَغبَـةً فِـي ثَوابِـهِ فتِلـک عِبادَةُ الحُرَصاءِ وهُو الطَّمَعُ، وآخَرونَ یَعبُدونَهُ فَرَقاً مِـنَ النّـارِ فتِلـک عِبـادَةُ العَبیـدِ وهِـي الرَّهبَةُ، ولکنّي أعبُدُهُ حُبّاً لَهُ عَزَّ وجلَّ فتِلک عِبادَةُ الکِرامِ وَهُـو الأمـنُ؛ لِقَولِـهِ عَـزَّ وجَـلَّ: (وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ یَوْمَئِذٍ آمِنونَ) ولِقَولِه عَزَّ وجلَّ: (قُلْ إنْ کُنْتُم تُحِبُّونَ اللّـهَ ...) فمَـن أحَـبَّ اللّهَ أحَبَّهُ اللّهُ عَزَّ وجلَّ، وَمَن أحَبَّهُ اللّهُ عَزَّ وجلَّ کانَ مِنَ الآمِنینَ.

مردم در عبادت خدای عزّوجل بر سه گروه‌اند: یک گروه او را به هوای پاداشش عبـادت می‌کند که این عبادت آزمندان است و آن طمع باشد؛ گروهی دیگر او را از تـرس دوزخ عبادت می‌کنند که این عبادت بردگان است و آن ترس باشد؛ اما من خـدای عزّوجـل را

---

۶. همان، ص ۲۹۲، ح ۹۲۸.

۷. *دوستی در قرآن و حدیث*، ص ۲۹٤، ح ۹۳۰.

به خاطر عشق و محبت به او عبادت می‌کنم و این عبادت کریمان است و آن مایهٔ امن و امان باشد؛ به دلیل این سخن خدای عزّوجل که: «و آنان از ترس و هراس آن روز در امان‌اند» و به دلیل این سخن او عزّوجل که: «بگو اگر خدا را دوست دارید ...» بنابراین، هرکه خدا را دوست بدارد خدای عزّوجل نیز او را دوست دارد و هرکه خداوند عزّوجل دوستش بدارد از وحشت روز قیامت در امان است.

در *محجة البیضاء* رخدادی به شرح زیر روایت شده است:

روزی حضرت عیسی (علیه السلام) بر سه تن گذشت که رنگ چهره‌هایشان دگرگون و تن‌هایشان نزار شده بود. پس به ایشان گفت: «چه چیز شما را به این حالی که می‌بینم، دچار کرده است؟» گفتند: «ترس از دوزخ». فرمود: «بر خداوند حق است که شخص ترسان را ایمنی بخشد.» سپس از آنان گذشت و به سه تن دیگر رسید که از آنان، لاغرتر و رنگ‌پریده‌تر بودند. پرسید: «چه چیز شما را به این حالی که می‌بینم، دچار کرده است؟» گفتند: «اشتیاق به بهشت». فرمود: «بر خداوند حق است که آنچه را امید دارید، به شما ببخشد.» سپس از آنان گذشت و به سه تن دیگر رسید که از آنان لاغرتر و رنگ‌پریده‌تر بودند و گویی بر چهره‌هایشان آینه‌هایی از نور بود. پرسید: «چه چیز شما را به این حالی که می‌بینم، دچار کرده است؟». گفتند: «دوستی خدای عزّوجل». فرمود: «شمایید مقرّبان، شمایید مقرّبان!».[8]

تمامی روایات یادشده بیانگر آن است که برای عبادت سه انگیزه وجود دارد: خوف، طمع و محبت. پیش از این دربارهٔ دو انگیزهٔ نخست، که اوّلی به سبب قدرت و دومی به سبب نعمت است، سخن گفتیم. حال این سؤال مطرح است که عامل برانگیختگی در محبت چیست؟ به تعبیر دیگر چه چیزی سبب برانگیخته شدن محبت در وجود انسان می‌شود و او را به تلاش وامی‌دارد تا نفس خود را کنترل و رفتار خود را تنظیم کند؟

پاسخ این پرسش را می‌توان در احادیث یافت. با نگاه به روایات مختلف می‌توان فهمید که «احسان و اِنعام» عامل برانگیخته شدن محبت در وجود انسان است. هنگامی که انسان به احسان و اِنعامی که در حق او شده است، توجه کند، محبت در وجودش برانگیخته می‌شود. رسول خدا (صلی الله علیه وآله) در این‌باره می‌فرماید:

جُبِلَتِ القُلوبُ عَلی حُبِّ مَن أحسَنَ إلَیها، وبُغضِ مَن أساءَ إلَیها.[9]

دلها بر دوستی آن که به آنها نیکی کند و دشمنی آن که بدانها بدی کند، سرشته شده است.

این کلام شریف به یک قاعدهٔ کلی اشاره می‌کند. بر اساس این قاعدهٔ کلی احسان عامل برانگیختن محبت و بدی عامل برانگیختن بغض است.

امام علی (علیه السلام) نیز در همین باره می‌فرماید:

سَبَبُ المَحَبَّةِ الإحسانُ.[10]

۸. یروی: أنَّ عیسیٰ (علیه السلام) مَرَّ بِثَلاثَةِ نَفَرٍ قَد نَحِلَت أبدانُهُم وتَغَیرَت ألوانُهُم، فَقالَ لَهُم: مَا الَّذی بَلَغَ بِکم ما أری؟ فَقالوا: الخَوفُ مِنَ النّارِ. فَقالَ: حَقٌّ عَلَی اللّهِ أن یُؤمِنَ الخائفَ. ثُمَّ جاوَزَهُم إلی ثَلاثَةٍ اُخریٰ، فَإذا هُم أشَدُّ نُحولاً وتَغَیراً، فَقالَ: مَا الَّذی بَلَغَ بِکم ما أری؟ قالوا: الشَّوقُ إلَی الجَنَّةِ. قالَ: حَقٌّ عَلَی اللّهِ أن یُعطِیکُم ما تَرجونَ. ثُمَّ جاوَزَهُم إلی ثَلاثَةٍ اُخریٰ، فَإذا هُم أشَدُّ نُحولاً وتَغَیّراً، کأنَّ عَلی وُجوهِهِمُ المَرایا مِنَ النّورِ، فَقالَ: مَا الَّذی بَلَغَ بِکم ما أری؟ قالوا: حُبُّ اللّهِ عَزَّ وجَلَّ. فَقالَ: أنتُم المُقَرَّبونَ، أنتُم المُقَرَّبونَ؛ *دوستی در قرآن و حدیث*، ص ۲۹٤، ح ۹۳۱.

۹. همان، ص ۹۲، ح ۲٤٥.

۱۰. همان، ح ۲٤۹.

عامل دوستی، نیکوکاری است.

بر اساس این قاعده، محبت به خداوند نیز با توجه به احسان و انعام او در حق بشر برانگیخته می‌شود. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

أَحِبُّوا اللَّهَ لِما یغذوکم بِهِ مِن نِعَمِهِ، وأَحِبّوني لِحُبِّ اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ، وأَحِبّوا أهلَ بَیتي لِحُبّي.[11]

خدا را به سبب نعمتهایی که به شما بخشیده است، دوست بدارید. مرا به سبب دوستی خدای عزّوجل دوست بدارید و اهل بیتم را برای دوستی من دوست بدارید.

دیلمی در *إرشاد القلوب*، حکایت زیبایی را نقل کرده است. او می‌گوید: منقول است که نوجوانی که هنوز به سنّ بلوغ نرسیده بود به پیامبر (صلی الله علیه و آله) سلام کرد و از خوشحالیِ دیدن ایشان، چهره‌اش گشاده گشت و لبخند زد. حضرت به او فرمود: «ای جوان، مرا دوست داری؟» گفت: «ای رسول خدا، به خدا قسم، آری».

فرمود: «همچون چشمانت؟» گفت: «بیشتر.» فرمود: «همچون پدرت؟». گفت: «بیشتر». فرمود: «همچون مادرت؟» گفت: «بیشتر». فرمود: «همچون خودت؟» گفت: «ای رسول خدا، به خدا قسم، بیشتر». فرمود: «همچون پروردگارت؟» گفت: «خدا را، خدا را، خدا را، ای رسول خدا، که این مقام، نه برای توست و نه دیگری. در حقیقت، تو را برای دوستی خدا، دوست می‌دارم.» در این هنگام، پیامبر (صلی الله علیه و آله) به همراهان خود روی کرد و فرمود:

هکذا کونوا، أَحِبُّوا اللَّهَ لِإحسانِهِ إلَیکم وإنعامِهِ عَلَیکم، وأَحِبّوني لِحُبِّ اللَّهِ.[12]

این‌گونه باشید. خدا را به سبب احسان و نیکی‌اش به شما دوست بدارید و مرا برای دوستی خدا، دوست بدارید.

از آنچه بیان شد، روشن می‌شود که احسان محور اساسی محبت است؛ همان‌گونه که قدرت محور اساسی خوف، ثروت محور اساسی رجا و نظارت محور اساسی حیا است.

تفاوت محبت با رجا

در تحلیل محبت باید به تفاوت آن با رجا توجه کرد. در هر دو عنوان یک چیز مشترک وجود دارد و آن «نعمت» است. در خوف سخن از عذاب و در حیا سخن از نظارت است، اما در محبت و رجا از نعمت سخن به میان می‌آید. از این رو برای فهم دقیق‌تر هر یك باید تفاوت آنها را بازشناخت.

دو تفاوت اصلی میان محبت و رجا وجود دارد. نخست آنکه در رجا از نعمت آینده سخن به میان می‌آید، در محبت امّا سخن از نعمت گذشته و حال است. هنگامی که نعمت را نسبت به زمان حال، که زمان کنترل نفس و تنظیم رفتار است، بسنجیم، گاهی مربوط به گذشته تا حال است و گاهی مربوط به آینده است. توجه به

۱۱. *دوستی در قرآن و حدیث*، ص ۲۸۲، ح ۸۹۸.
۱۲. همان، ص ۲۹۸، ح ۹۳۸.

نعمت گذشته تا حال، محبت را در انسان برمی‌انگیزد و توجه به نعمتی کـه در آینـده خواهـد آمـد، طمـع را در انسان برمی‌انگیزد و موجب کنترل نفس و تنظیم رفتار می‌شود.

دوم آنکه نعمتِ موضوعِ محبت، غیرمشروط است و نعمتِ موضوعِ رجا، مشروط. در محبـت، اِنعـام خداونـد متوقف بر نوع رفتار ما نیست؛ اما در رجا، نعمت آینده متوقف بر نوع رفتار ماست. در حقیقت نعمـت در مفهـوم رجا یک پاداش است و پاداش متوقف بر اعمال خاص و مشروط به انجام رفتار مورد نظر است.

از این رو، انسان در حالت رجا کار را برای به دست آوردن چیزی انجام می‌دهد، ولی در حالت چون نعمـت و احسان خداوند را می‌بیند محبت کاری را انجام می‌دهد. نکتهٔ مهم اینکه در هر دو حالت، به حسب واقع، هم نعمت گذشته تا حال وجود دارد و هم در برابر رفتار خواسته‌شده، پاداش داده می‌شود. با این حال، بین ایـن دو اندک تفاوتی وجود دارد. در حالت محبت، فرد به نعمت گذشته تا حال توجه می کند، نه پاداش آینـده، هرچنـد آن را هم دریافت می‌کند، اما در حالت رجا فرد به پاداش آینده توجه می کند، نه نعمت گذشته تا حال، هرچنـد این نیز دربارهٔ او وجود دارد. با این توصیف می توان گفت که نه رفتار بر مبنای محبت، خالی از پاداش اسـت و نه رفتار بر مبنای رجا، خالی از نعمت گذشته تا حال است. آنچه مهم است نوع توجه فـرد بـه یکـی ازایـن دو واقعیت است.

برتری محبت بر خوف و رجا

در هر سه حالت (محبت، خوف و رجا)، کنترل نفس و تنظیم رفتار تحقق مـی‌یابـد، ولـی ارزش آنهـا یکـسان نیست. ارزش کسی که خدا را به خاطر محبت عبادت می‌کند، بسیارمتفاوت است با کسی که به خاطر ترس از عذاب و ایمنی از خطراتْ کاری را انجام می‌دهد، همچنین ارزش کسی که به خاطر محبـت رفتـاری شایـسته دارد، با کسی که به خاطر طمع به نعمت و کسب منفعت رفتار خود را تنظیم مـی‌کنـد، تفـاوت دارد. انـسانهای رشدیافته و باکرامت، هیچ گاه رفتار خود را بر مبنای ترس یا طمع تنظـیم نمـی کننـد، بـر ایـن اسـاس، امـام زین‌العابدین (علیه السلام) می‌فرماید:

> إنّي أكرَهُ أن أعبُدَ اللّهَ ولا غَرَضَ لي إلّا ثَوابُهُ، فأكونَ كالعَبـدِ الطَّمِـعِ المُطَمَّـعِ؛ إن طَمِـعَ عَمِلَ وإلّا لَم يَعمَلْ، وأكرَهُ أن (لا) أعبُدَهُ إلّا لِخَوفِ عِقابِهِ، فـأكونَ كالعَبـدِ الـسُّوءِ؛ إن لَـم يَخَفْ لَم يَعمَلْ. قيلَ: فلِمَ تَعبُدُهُ؟ قالَ: لِما هُوَ أهلُهُ بِأيادِيهِ عَلَيَّ وإنعامِهِ.
>
> من خوش ندارم که خدا را عبادت کنم و از این کار غرضی جز پاداش او نداشـته باشـم؛ زیرا در این صورت مانند بردهٔ طمعکار هستم که اگر به چیزی چـشم داشـته باشـد کـار می‌کند و گرنه کار نمی‌کند؛ همچنین خوش ندارم که خدا را جز به سبب ترس از کیفـر او عبادت نکنم، چه در این حال همچون بندهٔ نابکاری خواهم بود کـه اگـر نترسـد کـار نمی‌کند. عرض شد: پس برای چه خدا را عبادت می‌کنی؟ فرمود: زیرا او به سبب الطاف و نعمتهایی که به من داده، سزاوار عبادت است.

درحالت محبت، فرد مقابل و محبت به او ملاک است، نه ثروت، قدرت و یا عذاب او. کسی که بـر اسـاس خوف عمل می‌کند، اگر از کیفر نترسد، رابطه‌اش قطع می شود و رفتارش تغییر خواهد کرد. همچنین کسی که بر اساس رجا عمل می‌کند، اگربه پاداش، طمع نداشته باشد، رابطه‌اش قطع می شود و رفتـارش تغییـر خواهـد

کرد. اما کسی که بر اساس محبت رفتار می‌کند، از بند ترس و طمع آزاد است و با بود و نبود کیفر یا پاداش، رفتارش تغییر نخواهد کرد. امام رضا (علیه السلام) در این رابطه می‌فرماید:

لَو لَم یُخَوِّفِ اللّهُ النّاسَ بِجَنّةٍ ونارٍ لَکانَ الواجِبُ أن یُطیعوهُ ولا یَعصُوهُ؛ لِتَفَضُّلِه علَیهِم وإحسانِه إلَیهِم وما بَدَأهُم بِه مِن إنعامِهِ الَّذي ما استَحَقّوهُ.

اگر خداوند مردم را به بهشت و دوزخی هم وعده و وعید نمی‌داد، باز لازم بود که از او اطاعت کنند و نافرمانی‌اش نکنند؛ زیرا به آنان تفضّل و نیکی فرموده و نعمتهایش را در اختیارشان گذاشته است، بی‌آنکه (به سبب انجام عملی) استحقاق آن را داشته باشند.

این حدیث به روشنی بیان می دارد که رابطهٔ مبتنی بر محبت، پایدارتر است؛ زیرا حتی در فرض احساس ایمنی و بی‌نیازی، از آنجا که مبنای رابطه، ترس و طمع نبوده است، باز هم رابطه با خدا تداوم می‌یابد.

روش برانگیختن محبت

از آنجا که محبت بر اساس احسان و اِنعام برانگیخته می‌شود، راه برانگیختن محبت، توجه دادن به نعمتهاست. در روایات نیز به این نکته اشاره شده است. برای نمونه در روایتی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چنین آمده است:

قالَ اللّهُ عَزَّ وجَلَّ لِداوُدَ (علیه السلام): أحبِبني، وحَبِّبني إلی خَلقي. قالَ: یا رَبِّ، نَعَم أنَا اُحِبُّک، فَکیفَ اُحَبِّبُکَ إلی خَلقِک؟ قالَ: اُذکر أیادِيَ عِندَهُم؛ فَإنَّکَ إذا ذَکَرتَ لَهُم ذلِک أحَبّوني.[۱۳]

خدای عزّوجل به داود (علیه السلام) فرمود: «مرا دوست بدار و محبوب خلقم گردان.» داود گفت: «پروردگارا! آری، من تو را دوست دارم؛ اما چگونه تو را محبوب خلقت گردانم؟». فرمود: «نعمتهایم را بر ایشان یاد کن؛ زیرا چون تو آنها را نزدشان یاد کردی، مرا دوست خواهند داشت.»

امام زین‌العابدین (علیه السلام) نیز در همین رابطه می‌فرماید:

أوحَی اللّهُ عَزَّ وجَلَّ إلی موسیٰ (علیه السلام): حَبِّبني إلی خَلقي، وحَبِّبِ الخَلقَ إلَيّ. قالَ: یا رَبِّ کیفَ أفعَلُ؟ قالَ: ذَکِّرْهُم آلائي ونَعمائي لِیُحِبّوني، فَلَئِن تَرُدَّ آبِقاً عَن بابي أو ضالّاً عَن فِنائي أفضَلُ لَک مِن عِبادَةِ مِائَةِ سَنَةٍ بِصِیامِ نَهارِها وقِیامِ لَیلِها.[۱۴]

خداوند عزّوجل، به موسی (علیه السلام) وحی کرد: «مرا محبوب خلقم گردان و خلقم را محبوب من گردان.» موسی (علیه السلام) گفت: «پروردگارا! چگونه این کار را انجام

۱۳. *دوستی در قرآن و حدیث*، ص ۳۰۰، ح ۹٤۱.

۱٤. *دوستی در قرآن و حدیث*، ص ۳۰۰، ح ۹٤٤.

در کتاب *إرشاد القلوب* نیز آمده است: «أوحَی اللّهُ إلی موسیٰ: ذَکر خَلقی نَعمائی، وأحسِن إلَیهِم، وحَبِّبنی إلَیهم؛ فَإنَّهُم لا یُحِبّونَ إلّا مَن أحسَنَ إلَیهِم.»؛ خداوند به موسی (علیه السلام) وحی کرد: نعمتهایم را به خلقم یادآوری کن، به آنان نیکی نما و مرا محبوبشان گردان که آنان، جز کسی را که به آنان نیکی نموده است، دوست نمی‌دارند؛ همان، ص ۳۰۲، ح ۹٤٥.

دهم؟». فرمود: «نعمتها و عطاهای مرا به آنان یادآوری کن، تا مرا دوست بدارند که اگر شخص گریزان از درگاهم و یا گمشده از آستانم را بازگردانی و هدایت نمایی، از عبادت صد ساله‌ای که روزهایش را روزه‌دار و شبهایش را شب‌زنده‌دار باشی، برایت برتر است.»

از آنچه گفته شد، نکتهٔ دیگری نیز به دست می‌آید و آن فلسفهٔ بیان نعمتها در قرآن و حدیث و ادبیات خاصی است که متناسب با مبنای محبت در این دو منبع دین به چشم می‌خورد. در منابع دینی، همواره از نعمتهای خداوند سخن به میان می‌آید. این امربه دلیل یادآوری و توجه‌دهی به نعمتها برای برانگیختن محبت است.

همچنین در ادبیات دین، تعبیرهای «إنَّ اللهَ یُحِبُّ» و «إنَّ اللهَ لایُحِبُّ» زیاد به چشم می‌خورد. این تعابیر نیز برای برانگیختن محبت است. کسی که بر مبنای محبت رفتار می‌کند، به این موضوع توجه دارد که محبوبش چه رفتار را می پسندد وچه رفتاری را ناپسند می شمارد. از این رو، این‌گونه تعابیر نیز در ادبیات دین به کار رفته است.

مفهوم شکر

شکر مفهوم دیگری است که در بحث کنترل نفس و تنظیم رفتار از دیدگاه دین، مطرح می‌شود است. شکر به عنوان عامل برانگیختگی، با محبت تفاوتی ندارد. محور اساسی در هر دو احسان و اِنعام است و هر دو به وسیلهٔ توجه به این عامل برانگیخته می‌شوند. تنها تفاوت ممکن میان آنها، این است که در شکر، به نوعی «جبران» نهفته است و فرد شاکر سعی دارد از این راه، احسان را جبران کند، اما در محبت، حالت جبران وجود ندارد. در حقیقت شکر، پاسخی به احسان و انعام است که به نوعی حالت داد و ستد را تداعی می کند. اما در محبت سخن از پاسخ نیست و تنها محبت خالص وجود دارد.

به هر حال، شکر یکی دیگر از عوامل کنترل نفس و تنظیم رفتار در دین است که همانند محبت، ارزشی فراتر از خوف و رجا دارد. از این رو امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

> إنَّ قوماً عَبَدُوا اللَّهَ رَغبةً فَتِلک عِبادَةُ التُّجارِ، وإنَّ قوماً عَبَدُوا اللَّهَ رَهبةً فَتِلکَ عِبادَةُ العَبیدِ، وإنَّ قوماً عَبَدُوهُ شُکراً فَتِلکَ عِبادَةُ الأحرارِ.
>
> به تحقیق گروهی خداوند را به امید بخشش عبادت می‌کنند که این عبادت سوداگران است و گروهی خدا را از سر ترس عبادت می‌کنند که این عبادت بردگان است، و گروهی خدا را به خاطر سپاسگزاری عبادت می‌کنند و این عبادت آزادگان است.

در حدیثی دیگر، حضرت به بُعد دیگری اشاره می کند و می‌فرماید:

> لَو لَم یَتَواعَدِ اللَّهُ عِبادَهُ علی مَعصِیَتِهِ، لَکانَ الواجِبَ ألّا یُعْصَی شُکراً لِنِعَمِهِ.
>
> اگر خداوند بندگان خود را در برابر نافرمانی‌اش وعدهٔ عذاب هم نمی‌داد، باز واجب بود که به شکرانهٔ نعمتهایش نافرمانی نشود.

و آن حضرت در کلام دیگری می‌فرماید:

لَو لَم یَتَوَعَّدِ اللّهُ علی مَعصِیتِهِ، لَکانَ یَجِبُ ألّا یُعْصَی شُکراً لِنِعَمِهِ.

اگر خداوند برای معصیت خود بیم (عذاب) هم نمی‌داد، باز لازم بود که به شکرانهٔ نعمتهایش نافرمانی نشود.

همچنین آن حضرت می‌فرماید:

أوَّلُ ما یَجِبُ علَیکم للّهِ سبحانَهُ، شُکرُ أیادِیهِ وابتِغاءُ مَراضِیهِ.

نخستین چیزی که بر شما در قبال خدای سبحان واجب است، سپاسگزاری از نعمتهای او و فراهم آوردن موجبات خشنودی اوست.

از آنچه بیان شد می توان گفت که:۱ـ احسان و انعام محور شکر است؛ ۲ـً شکر، عاملی برای کنترل نفس و تنظیم رفتار است؛ ۳ـ ارزش شکر برتر از خوف و رجا است، هرچند به نظر می‌رسد در مقایسه با محبت، در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد.

چکیده

- ✓ محبت عبارت است از احساس میل نسبت به چیزی که برای انسان لذت‌بخش است. محبت در زبان عربی نامهای بسیاری دارد که در هر یک، نکتهٔ خاصی مورد توجه است.
- ✓ از دیدگاه اسلام، محبت مؤثرترین عنصر پرورش اخلاقی است. امام علی (علیه السلام) نیز با بیان تقسیم سه‌گانه، محبت را مبنای عبادت خود معرفی کرده است.
- ✓ بر پایهٔ روایات، «احسان و اِنعام» عامل برانگیخته شدن محبت در وجود انسان است. محبت به خداوند نیز با توجه به احسان و اِنعام او در حق بشر برانگیخته می‌شود؛ از این رو، احسان محوراساسی محبت است.
- ✓ در هر دو عنوانِ محبت و رجا یک چیز مشترک است و آن «نعمت» است. با این جال دو تفاوت اساسی میان محبت و رجا وجود دارد:

  نخست آنکه در رجا از نعمت آینده سخن به میان می آید، اما در محبت سخن از نعمت گذشته و حال است.

  دوم آنکه در محبت، اِنعام خداوند متوقف بر نوع رفتار ما نیست؛ اما در رجا، نعمت آینده متوقف بر نوع رفتار ما است. از این رو، انسان در حالت رجا کار را برای به دست آوردن چیزی انجام می‌دهد ، ولی در حالت محبت، چون نعمت و احسان خداوند را می‌بیند کاری را انجام می‌دهد.
- ✓ رابطهٔ مبتنی بر محبت، پایدارتر است؛ زیرا حتی در فرض احساس ایمنی و بی‌نیازی از آنجا که مبنای رابطه، ترس و طمع نبوده است، ، باز هم رابطه با خدا تداوم می‌یابد.
- ✓ شکر به عنوان عامل برانگیختگی، با محبت تفاوتی ندارد. محور اساسی در هر دو احسان و اِنعام است و هر دو به وسیلهٔ توجه به این عامل برانگیخته می‌شوند. تنها تفاوت آنها این است که شکر، پاسخی به احسان و انعام است که به نوعی حالت داد وستد را تداعی می کند، اما در محبت سخن از پاسخ نیست و تنها محبت خالص وجود دارد.
- ✓ شکر یکی دیگر از عوامل کنترل نفس و تنظیم رفتار در دین است که همانند محبت، ارزشی فراتر از خوف و رجا دارد.

- ✓ ارزش شکر برتر از خوف و رجا است، هرچند به نظر می‌رسد در مقایسه با محبت، در مرتبه‌ای پایین‌تر قـرار دارد.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ چهاردهم

حجت الاسلام عباس پسندیده

ره‌آوردِ خویشتن‌داری

اهداف درس

آشنایی با:

✓ مفهوم و جایگاه عفت در نظام اخلاقی؛

✓ مفهوم و جایگاه حلم و کظم غیظ در نظام اخلاقی؛

✓ نسبت میان عفت و حلم با تقوا.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیش با مفاهیم اخلاقیِ محبت و شکر آشنا شدیم. در آن جلسه نخست به تبیین مفهوم روایی آنها پرداختیم و سپس با بررسی جایگاه هر یک در نظام اخلاقی، آنها را به عنوان دو عامل بازدارنده در تنظیم رفتار و کنترل نفس، در کنار دیگر بازدارنده‌ها برشمردیم. همچنین به ارتباط این دو عامل بازدارنده با عواملی چون خوف و رجا اشاره کردیم. اکنون در این جلسه مفاهیمی چون عفت و حلم را بررسی می‌کنیم.

عفت

یکی از مسائل مهم اخلاقی، مفهوم عفت است که تعبیرهای والایی دربارهٔ آن به کار رفته است. امام علی (علیه السلام) در مقایسه‌ای میان جهاد و عفت می‌فرماید:

> مَا المجاهدُ الشهیدُ في سبیلِ اللهِ بأعظمَ أجراً مِمَّن قَدَرَ فَعَفَّ، لَکادُ العفیفُ أنْ یَکونَ مَلَکاً مِن الملائکةِ.[1]
>
> اجر مجاهدی که در راه خدا شهید شود بزرگ‌تر از کسی نیست که بتواند گناه کند، ولی عفت ورزد. انسان پاک‌دامن نزدیک است که فرشته‌ای از فرشتگان خدا باشد.

همچنین آن حضرت می‌فرماید:

> أفضلُ العبادةِ العَفافُ.[2]
>
> برترین عبادت عفت است.

آن حضرت نقش عفت را چنین توصیف می‌کند:

> العَفافُ یَصُونُ النفسَ ویُنَزِّهُها عن الدَّنایا.[3]

---

۱. *نهج البلاغه*، حکمت ٤٧٤.

۲. *کافی*، ج ۲، ص ۷۹، ح ۳.

۳. *غرر الحکم*، ح ۱۹۸۹.

عفت، نفس را مصون می‌دارد و آن را از پستی‌ها دور نگه می‌دارد.
از این رو، به داشتن عفت توصیه شده است:

علیک بالعَفافِ؛ فإنَّهُ أَفْضَلُ شِیمِ الأشرافِ.[٤]
بر تو باد به عفت که برترین خوی مردمان شرافتمند است.
پیشوایان دین در روایات گوناگون از ارزش عفت، سخن گفته‌اند که به همین مقدار بسنده می‌شود

مفهوم عفت

تعریف لغوی

ابن‌فارس در معجم *مقاییس اللغه* برای «عفت» دو ریشه بیان می‌کند:
أحدُهُما: الکفُّ عن القَبیحِ والآخَرُ: دالٌّ علیٰ قلَّةِ الشيءِ.[٥]
یکی از آن دو، بازداری از کارهای قبیح است و دیگری دلالت بر کمی چیز دارد.
طریحی در مجمع *البحرین* می‌نویسد:
کفُّ النفسِ عَنِ المُحَرَّماتِ وعَنِ السُؤالِ.[٦]
بازداری نفس از محرّمات و درخواست کردن است.
ابن‌منظور نیز در *لسان العرب* می‌نویسد:
الکفُّ عَمَّا لا یَحِلُّ ویَجْمُلُ.[٧]
بازداری از آنچه حلال و زیبا نیست.
همچنین ابن‌اثیر در این‌باره می‌نویسد:
هو الکفُّ عَنِ الحرامِ وعَن السؤالِ.
آن (عفت) بازداری از حرام و درخواست کردن است.

در همهٔ این تعاریف، چند واژهٔ مهم به چشم می‌خورد که در دو بخش قابل بررسی است. یکی واژهٔ «کفّ» است که به ماهیت عفاف ارتباط دارد. تقریباً همهٔ لغت‌شناسان ماهیت عفت را بازداری دانسته‌اند و اما در بخش دوم که متعلَّق این بازداری است. تعبیرهای مختلفی به چشم می‌خورد. یکی از آنها واژهٔ «قبیح» است. در برخی تعریفها نیز همین مطلب با تعبیر «لا یَجمُلُ» آمده است. بر اساس این دیدگاه، عفت، بازداری از کارهای زشت و ناپسند است، اما مراد از قبیح مشخص نیست. این سؤال مطرح است که آیا هر کار قبیحی به معنی بی‌عفتی و بازداری از هر قبیحی به معنی عفیف بودن است؟ برای نمونه آیا رعایت نکردن آداب معاشرت، که کاری قبیح است، در این تعریف جای می‌گیرد؟

---

٤. *غرر الحکم*، ح ٦١٢٢.
٥. معجم *مقاییس اللغه*، ج ۲، ص ۹۳.
٦. مجمع *البحرین*، ج ۳، ص ۲۰۸.
٧. *لسان العرب*، ج ۹، ص ۲۵۳.

واژهٔ دیگر، تعبیر «المحرَّمات» است. در برخی تعریفها این مسئله با تعبیر «لا یَحلّ» نیز آمده است. بر اساس این تعبیر، حرامها متعلَّق عفاف هستند. سؤال این است که آیا بازداری از هر کار حرامی، به معنی عفاف است؟ برای نمونه، آیا غیبت نکردن و دروغ نگفتن به معنی عفاف و ارتکاب آنها به معنی بی‌عفتی است؟

«سؤال» تعبیر دیگری است که در متعلَّق عفاف آمده است. مراد از این تعبیر گدایی کردن است و مربوط به کسانی است که زندگی خود را با درخواست‌های مالی از دیگران تأمین می‌کنند. اکنون جای این پرسش است که سؤال کردن با چه بیانی به معنی بی‌عفتی و ترکش به معنی عفت است؟

تعریف اصطلاحی

راغب در کتاب *مفردات*، در تعریف عفت می‌نویسد:

العِفَّةُ حُصُولُ حالةٍ لِلنَّفْسِ تَمْتَنِعُ بِها عَن غَلَبَةِ الشَّهوَةِ، والمُتَعَفِّفُ: المُتَعَاطِي لِذلک بِضَرْبٍ مِن المُمارَسَةِ والقَهْرِ.[۸]

عفت حصول حالتی برای نفس است که با آن از غلبهٔ شهوت جلوگیری می‌شود و عفت‌پیشه، کسی است که به گونه‌ای از تمرین و به زور، آن حالت نفسانی را به دست می‌آورد.

در کتاب *الذریعة إلی مکارم الشریعه* نیز چنین آمده است:

العفةُ هِي ضَبطُ النفسِ عَن مَلاذِ الحَیوَانیةِ، وهي حالةٌ متوسطةٌ مِن إفراطٍ هو الشَّرَهُ والتفریطُ وهو جُمودُ الشَّهوةِ.[۹]

عفت، نگه داشتن نفس از لذتهای حیوانی و آن حالتی است میان زیاده‌روی که آن میل شدید و کوتاهی که آن جامد شدن شهوت، است.

کفوی در تعریف عفت می‌نویسد:

العِفَّةُ هِي الکفُّ عَمّا لا یَحِلُّ.[۱۰]

عفت بازداری است از آنچه حلال نیست.

جاحظ نیز در این‌باره می‌نویسد:

هِي ضَبْطُ النَّفْسِ عَن الشَّهواتِ وقَصْرُها عَلَی الاکتِفاءِ بِما یُقِیمُ أَوَدَ الجَسَدِ ویَحْفَظُ صِحَّتَهُ فَقَطْ، واجتِنَابُ السَّرَفِ في جَمِیعِ المَلَذَّاتِ وقَصْدُ الاعتِدَالِ.[۱۱]

[عفت] عبارت است از نگهداری نفس از شهوتها و بسنده کردن به آنچه بدن را برپا نگه می‌دارد و سلامتی آن را حفظ می‌کند و اجتناب از زیاده‌روی در همهٔ لذتها و رعایت اعتدال.

جرجانی نیز می‌نویسد:

---

۸. *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، ص ٥٧٣.

۹. *نظرة النعیم*، ج ۷، ص ۲۸۷۲، به نقل از *الذریعة إلی مکارم الشریعه*، ص ۳۱٥.

۱۰. همان، به نقل از *الکلیات*، ص ٦٥٦.

۱۱. همان، به نقل از *تهذیب الأخلاق*، ص ۲۱ و ۲۲.

العِفَّةُ هِي هَيئَةٌ لِلقُوَّةِ الشَهْوِيةِ مُتَوَسِّطَةٌ بَينَ الفُجُورِ الَّذي هُو إفـرَاطُ هَـذِه القُـوَّةِ والخُمُـودُ الَّذي هُو تَفْرِيطُهُ. فَالعَفيفُ مَنْ يُباشِرُ الأمورَ عَلَى وِفْقِ الشَرعِ والمُرُوءَةِ.[۱۲]

عفت حالتی برای نیروی شهوت است میان فجور کـه زیـاده‌روی در ایـن نیـرو اسـت و خمود که کوتاهی در آن است. از این رو، عفیف کسی است که با امور، مطـابق شـرع و مروّت برخورد می‌کند.

در همهٔ این تعریفها دو نکته وجود دارد؛ یکی بازداری که با تعبیر منع، ضبط و کف آمـده اسـت و دیگـری متعلّق این بازداری که عبارت است از شهوت، لذتهای حیوانی و آنچه حلال نیست.

مفهوم عفت در آیات و روایات

برای دست یافتن به تعریف دقیقی از مفهوم «عفت»، باید به متون دینی مراجعه کرد. با مطالعهٔ متونی کـه در این زمینه صادر شده‌اند، می‌توان قلمروهای عفت را شناخت و سپس نسبت به شناخت مفهوم آن اقـدام کـرد. روایات این موضوع در چند گروه طبقه‌بندی می‌شوند:

گروه نخست

گروه نخست متونی هستند که واژهٔ عفت را در مباحث مربوط به زنان، روابط زن و مرد، نکاح و اموری از ایـن دست به کار برده‌اند که در ادامه به پاره‌ای از آنها اشاره خواهد شد:

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ [۱۳]

و باید آنان که امکان ازدواج نمی‌یابند، عفت ورزند، تا آنکه خداوند آنان را از فضل خـود بی‌نیاز سازد.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

زکاةُ الجمالِ العِفافُ.[۱۴]

زکات زیبایی عفاف است.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

عِفُّوا عَن نِساءِ الناسِ تَعِفَّ عن نِساؤُكُم.[۱۵]

نسبت به زنان مردم عفت داشته باشید تا آنان نسبت به زنان شما عفت ورزند.

هرچند این متون با هم تفاوتهایی دارند، اما وجه اشتراک هر سه مورد، غریزهٔ جنسی است. با توجه به ایـن موارد، عفت عبارت است از خویشتن‌داری در قلمرو غریزهٔ جنسی. اما این، همهٔ متون نیست. متون دیگری نیـز وجود دارند که عفاف را در موارد دیگری به کار برده‌اند.

---

۱۲. همان، به نقل از *التعریفات*، ص ۱۵۱ و *التوقیف علی مهمات التعاریف*، ص ۲۴۳.

۱۳. نور/ ۳۳.

۱۴. *عیون الحکم و المواعظ*، ص ۲۷۵.

۱۵. *کافی*، ج ۵، ص ۵۵٤، ح ۵.

گروه دوم

گروه دوم متونی هستند که واژهٔ عفت را در اموری که به نوعی با مال ارتباط دارند، به کار برده‌اند. برای نمونه به برخی از این متون اشاره می‌کنیم:

خداوند متعال در قرآن کریم دربارهٔ افرادی که مناعت طبع دارند، می‌فرماید:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لا يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ [16]

[این صدقات] برای آن [دسته از] نیازمندانی است که در راه خدا فرو مانده‌اند و نمی‌توانند [برای تأمین هزینهٔ زندگی] در زمین سفر کنند. از شدت خویشتن‌داری، فرد بی‌اطلاع، آنان را توانگر می‌پندارد. آنها را از سیمایشان می‌شناسی. با اصرار، [چیزی] از مردم نمی‌خواهند و هر مالی [به آنان] انفاق کنید، قطعاً خدا از آن آگاه است.

همچنین خداوند متعال خطاب به کسانی که متکفل مال یتیم هستند، می‌فرماید:

ولا تَأْكُلُوهَا إِسْرافاً وَبِداراً أَنْ يكبَرُوا وَمَنْ كانَ غَنِياً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كانَ فَقِيراً فَلْيأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ [17]

به اسراف و شتاب مخورید و آن کس که توانگر است باید [از گرفتنِ اُجرت سرپرستی] خودداری ورزد و هر کس تهیدست است باید مطابق عُرف [از آن] بخورد.

قرآن در این موارد، از مال سخن گفته است. بر اساس این آیات می‌توان عفت را خویشتن‌داری در قلمرو مال معنا کرد.

تاکنون دو حوزه برای عفت به دست آمد؛ یکی غریزهٔ جنسی و دیگری مال. از این رو بایسته است که در تحلیل مفهوم عفت تجدید نظر کنیم؛ زیرا عفت نه خویشتن‌داری جنسی و نه خویشتن‌داری مالی است. بلکه مفهوم عفت شامل هر دوی اینها می‌شود. بر همین اساس باید وجهی را یافت که در هر دو مشترک باشد. این را می‌توان از بررسی دیگر روایات به دست آورد.

گروه سوم

گروه سوم، احادیثی است که به دو قسم عفت، که در گروه پیشین بیان شد، تصریح کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با اشاره به تقسیم دوگانهٔ عفاف می‌فرماید:

أَحَبُّ العَفافِ إلی اللهِ تعالی عَفافُ البَطنِ والفَرْجِ.[18]

محبوب‌ترین عفت نزد خداوند متعال، عفت بطن و فرج است.

امام باقر (علیه السلام) نیز در همین رابطه می‌فرماید:

---

۱٦. بقره/ ۲۷۳.

۱۷. نساء/ ٦.

۱۸. *تنبیه الخواطر*، ج ۲، ص ۳۰.

مَا عُبِدَ اللهُ بِشَيءٍ أَفضَلَ مِن عِفَّةِ بَطْنٍ وفَرْجٍ.[19]
خداوند به چیزی برتر از عفت شکم و دامن عبادت نشده است.

همچنین کسی به آن حضرت گفت: «عمل من و روزهٔ من اندک است، ولی امید دارم که جز حلال نخورم.» و حضرت در پاسخ او فرمود:

أيّ الاجتهادِ أَفْضَلُ مِن عفةِ بَطْنٍ وفَرْجٍ؟![20]
چه تلاشی برتر از عفت شکم و دامن است؟!

امام علی (علیه السلام) نیز در همین رابطه می‌فرماید:

إذا أرادَ اللهُ بِعَبْدٍ خَيراً أَعَفَّ بَطنَهُ وفَرْجَهُ.[21]
هنگامی که خداوند خیر بنده‌ای را بخواهد، شکم و دامن او را عفیف گرداند.

در برابر این روایات، روایت دیگری است که نشان از نقش شکم و دامن در انحراف انسانها دارد. رسول الله (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

أكثَرُ مَا تَلِجُ بِهِ أُمَّتِي النارُ الأجوفان: البَطنُ والفَرْجُ.[22]
بیشترین چیزی که امت مرا به آتش می‌افکند، دو چیز میان‌تهی است: شکم و دامن.

گروه چهارم

تاکنون به متونی که موارد عفت و تقسیم دوگانهٔ آن را بیان کرده‌اند، اشاره شد. در میان روایات، متون دیگری وجود دارد که وجه مشترک این دو قسم را توضیح می‌دهد. بر اساس این متون، شهوت به معنای عام کلمه وجه مشترک این دو قسم و قلمرو کاربرد عفت است. اینک به برخی از متون اشاره می‌کنیم:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

ثلاثٌ أَخَافُهُنَّ على أُمَّتِي مِن بَعدِي: الضَلالَةُ بَعدَ المَعرفةِ، ومُضِلّاتُ الفِتَنِ، وشَهوَةُ البَطْنِ والفَرْجِ.[23]
سه چیز است که پس از خودم از آنها بر امتم می‌ترسم: گمراهی پس از معرفت، و فتنه‌های گمراه‌کننده، و شهوت شکم و دامن.

همچنین در روایت دیگری نقل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

مَن سَلِمَ مِن أُمَّتِي من أربَعِ خِصالٍ فَلَه الجَنَّةُ: مِن الدخُولِ فِي الدُّنيا، واتِّباعُ الهوى، وشَهوَةُ البَطنِ، وشَهوَةُ الفَرْجِ.[24]
هرکه از امت من، از چهار خصلت سالم بماند، بهشت از آن او است: از ورود در دنیادوستی، پیروی از هوس، شهوت شکم و شهوت دامن.

---

۱۹. *الکافی*، ج ۲، ص ۷۹، ح ۱.
۲۰. همان، ح ٤.
۲۱. *غرر الحکم*، ح ٤١١٤.
۲۲. *کافی*، ج ۲، ص ۷۹، ح ۵.
۲۳. همان، ح ٦.
۲٤. *خصال*، ص ۲۲۳، ح ٥٤.

بررسی روایات
از مجموع روایات به دست آمد که عفت در دو قلمرو مطرح شده است؛ عفت مالی و عفت جنسی. اما با استفاده از روایات گروه آخر می‌توان فهمید که وجه مشترک آنها «شهوت» است. شهوت در ادبیات دین معنای عام و گسترده‌ای دارد که شامل خواسته‌های مالی و جنسی می‌شود.[۲۵] حال اگر در این حوزه خویشتن‌داری صورت گیرد، عفت نامیده می‌شود. بنابراین، عفت خویشتن‌داری در قلمرو شهوت به معنای عام کلمه است.

حلم و کظم غیظ
یکی دیگر از مفاهیم مهم اخلاقی، حلم است که محصول خویشتن‌داری و بازداری و در حقیقت از نتایج تقوا است. در متون دینی از حلم با تعبیرهای والا و شگرفی یاد شده است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حلم را یکی از جنبه‌های بعثت دانسته است و می‌فرماید:

بُعِثْتُ لِلحِلْمِ مَرْكِزاً وِلِلعِلمِ مَعدَناً وِللصَّبرِ مَسْكناً.[۲۶]
من [به عنوان] کانونی برای حلم و خاستگاهی برای علم و قرارگاهی برای شکیبایی برانگیخته شدم.

امام علی (علیه السلام) از حلم به عنوان سامان‌دهندهٔ امور مؤمن یاد می‌کند و چنین می‌فرماید:

الحِلْمُ نِظامُ أَمْرِ المُؤمِنِ.[۲۷]
حلم مایهٔ سامان یافتن کار مؤمن است.

همچنین آن حضرت در کلامی دیگر حلم را دوست و وزیر انسان معرفی می‌کند:

تَعَلَّمُوا الحِلْمَ؛ فَإِنَّ الحِلمَ خَلیلُ المُؤمِنِ ووَزیرُهُ.[۲۸]
حلم را فرا گیرید؛ چرا که حلم دوست و دستیار مؤمن است.

و در سخنی دیگر از حلم به عنوان وقار یاد می‌کند و می‌فرماید:

كَفَى بِالحِلمِ وِقاراً.[۲۹]
برای وقار، حلم بس است.

سخن در این زمینه بسیار است و متون گوناگونی وجود دارد که به همین مقدار بسنده می‌کنیم. در ادامه، به بررسی مفهوم حلم می‌پردازیم:

---

۲۵. پیش از این در بحث انسان‌شناسی و روح الشهوه در این‌باره سخن گفتیم.
۲٦. *میزان الحکمه*، ج ۳، ص ۱۲۸٦، ح ٤۳۱۳.
۲۷. همان، ح ٤۳۰٦.
۲۸. همان، ح ٤۳۰۹.
۲۹. همان، ح ٤۳۱۰.

تعریف حلم

دیدگاه لغت‌شناسان

ابن‌فارس حلم را دارای سه ریشه می‌داند و می‌گوید:

الحاء واللام والمیم أصولٌ ثَلاثةٌ؛ الأولُ ترک العجلةِ، والثاني تَثَقُّبُ الشيءِ، والثالثُ رُؤيةُ الشيءِ في المَنامِ ... فالأولُ خلافُ الطَّيشِ.[۳۰]

حلم سه اصل دارد؛ نخست ترک شتاب، دوم سوراخ بودن یک شیء و سوم خواب دیدن است ... پس اوّلی ضد سبک‌سری است.

ابن‌منظور حلم را به سنگینی و خردمندی تعریف کرده است.[۳۱] ابن‌اثیر نیز دربارهٔ حلم می‌گوید:

الحلمُ: الأناةُ والتَثَبُّتُ في الأمور.[۳۲]

حلم: سنگینی و ثبات در کارها است.

تعریف اصطلاحی

حلم در اصطلاح معانی مختلفی دارد. طریحی با اشاره به معنای لغوی در این‌باره می‌نویسد:

الحليمُ الّذي لم يُعاجِلْ بالعقوبةِ. والحلمُ: العقلُ والتؤدةُ وضبطُ النفس عن هَيجانِ الغضبِ.[۳۳]

حلیم کسی است که در مجازات شتاب نمی‌کند. حلم خردمندی و وقار و نگه‌داشت نفس از هیجان خشم است.

راغب اصفهانی نیز در این‌باره می‌نویسد:

الحلمُ ضبطُ النفسِ والطَّبعِ عندَ هَيجانِ الغضبِ.[۳٤]

حلم نگه‌داشت نفس و طبع به هنگام هیجان غضب است.

جاحظ حلم را چنین معنا می‌کند:

الحلمُ ترک الانتقامِ عندَ شدةِ الغَضَبِ مع القُدرةِ على ذلِک.[۳۵]

حلم دست کشیدن از انتقام به هنگام شدت خشم است با وجود قدرت بر آن.

جرجانی نیز در این‌باره می‌نویسد:

الحلمُ هو الطمأنينةُ عندَ سَوْرَةِ الغَضبِ، وقِيلَ: تأخيرُ مُكافَأةِ الظالمِ.[۳٦]

---

۳۰. معجم *مقاییس اللغه*، ج ۲، ص ۹۳.

۳۱. «الحِلم بالکسر الأناة والعقل.»: *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۱٤٦.

۳۲. *النهایه*، ج ۱، ص ٤۳٤.

۳۳. مجمع *البحرین*، ج ۱، ص ٥٦٥.

۳٤. *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، ص ۱۲۹.

۳۵. *نظرة النعیم*، ج ٥، ص ۱۷۳٦، به نقل از *تهذیب الأخلاق*، ص ۲۳.

۳٦. *نظرة النعیم*، به نقل از *التعریفات*، ص ۹۲.

حلم عبارت از آرامش هنگام شدت خشم است و گفته می‌شود: به تأخیر انداختن مجازات ظالم است.

و مناوی در تعریف حلم می‌گوید:

الحلمُ هو احتمالُ الأعلَی الأذَی مِن الأدنی أو رَفعُ المؤاخذةِ عَن مُستَحِقِّها بالجِنایةِ فی حقٍ مُستَعظَمٍ.[۳۷]

حلم عبارت از تحمل آزار شخص فرومایه از جانب شخص بلندمرتبه یا برداشتن مؤاخذه از کسی است که به سبب جنایت در یک حق بزرگ، مستحق آن است.

آن گونه که دیدیم، در برخی از این تعریفها از مهار خشم به حلم یاد شده و در برخی دیگر، به مصادیق آن پرداخته شده است.

مفهوم حلم در روایات

در متون دینی از غضب به عنوان قلمرو حلمْ یاد شده است. بر اساس تعالیم دینی حلیم کسی است که بتواند خشم خود را مهار کند. متون موجود در این‌باره گاه به صراحت از مهار خشم سخن گفته‌اند و گاه به مصادیق آن پرداخته‌اند.

امام علی (علیه السلام) معنای حلم را از امام حسن (علیه السلام) پرسیدند و ایشان این‌گونه پاسخ دادند:

کظمُ الغَیظِ ومِلک النفس.[۳۸]

فرو خوردن خشم و تملّک نفس است.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

أفضلُ الحلمِ کظمُ الغِیظِ ومِلک النفسِ مَعَ القُدرَةِ.[۳۹]

برترین بردباری فرو خوردن خشم و تسلط بر نفس به هنگام قدرت (انتقام) است.

در این دو حدیث شریف، حلم به کظم غیظ معنا شده که نشان می‌دهد قلمرو حلم، خشم و غضب است. اگر حلم به معنای کظم غیظ باشد، مفهوم تملک نفس نیز تملک خشم و به تعبیری تملک نفس و تسلط بر آن در هنگام خشم خواهد بود.

امام علی (علیه السلام):

أقوَی الناسِ مَن قَوی عَلَی غَضَبِهِ بِحِلمِهِ.[٤٠]

قوی‌ترین مردم کسی است که به وسیلهٔ حلمش بر خشمش تسلط یابد.

در این حدیث، از غضب به عنوان قلمرو حلم یاد شده و نشان می‌دهد که کاربرد حلم، کنترل خشم است.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

---

۳۷. همان، به نقل از *التوقیف علی مهمات التعریف*، ص ١٤٦.

۳۸. *تحف العقول*، ص ۲۲۵. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «إنما الحلم کظم الغیظ وملک النفس.»؛ همانا حلم، فرو بردن خشم است و تملّک نفس: *غرر الحکم*، ح ۳۸۵۹.

۳۹. همان، ح ۳۱۸۳.

٤٠. همان، ح ۳۱۸۲.

حسبُ المرءِ ... مِن حِلمِهِ تَرْکهُ الغضبَ عند مخالفتِهِ.[٤١]

... در بردباری مرد همین بس که چون با مخالفتی روبه‌رو شود، خشم خویش را نگه دارد.

در این کلام نیز از غضب به عنوان قلمرو حلم یاد شده است و به یکی از عوامل غضب، که مخالفت دیگران است، نیز اشاره شده است.

امام زین‌العابدین (علیه السلام) می‌فرماید:

إنّه لَيَعجِبُني الرجلُ أن يُدرِكَهُ حِلمُهُ عند غَضَبِهِ.[٤٢]

هر آینه مرا خوش آید مردی که هنگام خشم بردباری کند.

از حضرت لقمان (علیه السلام) نقل شده که می‌فرماید:

لا يُعرَفُ الحليمُ إلا عندَ الغضبِ.[٤٣]

بردبار جز به هنگام خشم شناخته نشود.

بر اساس این حدیث حلم در مقام غضب معنا و کاربرد پیدا می‌کند.

جمع‌بندی

از مجموع روایات یادشده به دست می‌آید که قلمرو حلم، خشم و غضب انسان است؛ بدین معنا که وقتی خشم مهار و کنترل شود، به آن حالت حلم می‌گویند و کسی که بتواند خشم خود را مهار کند، حلیم نامیده می‌شود. بنابراین، حلم یعنی خویشتن‌داری در مقام غضب. این مفهوم‌شناسی، تعریف لغت‌شناسان را روشن‌تر می‌سازد و معلوم می‌شود که مراد از ثبات، وقار و پرهیز از شتاب، به‌کارگیری این امور در قلمرو خشم است، نه به صورت عام؛ و از این رو، در برخی تعریفهای اصطلاحی نیز به این مسئله اشاره شده است.

فایدهٔ این مفهوم‌شناسی

با استفاده از مفهوم به دست آمده از حلم، می‌توان روایات دیگری را که در موضوع حلم صادر شده‌اند، ولی دربارهٔ قلمرو آن تعبیر دیگری دارند، تحلیل کرد. در این گونه روایات یا به ریشهٔ نفسانی غضب اشاره شده است و یا امور برانگیزانندهٔ غضب معرفی شده‌اند. در این‌باره می‌توان برای نمونه به موارد زیر اشاره کرد:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

ثلاثٌ مَن لم تَكن فيه فَلَيس مِنِّي ولا مِن اللهِ عَزَّ وجَلَّ. قيل: يا رسولَ اللهِ ومَا هُنَّ؟ قالَ: حِلمٌ يَرِدُّ بِهِ جَهلَ الجاهلِ، وحُسنُ خُلقٍ يَعِيشُ بِهِ في الناسِ، ووَرَعٌ يَحجُزُهُ عن معاصِي اللهِ عَزَّ وجلَّ.[٤٤]

---

٤١. *بحار الأنوار*، ج ٧٨، ص ٨٠، ح ٦٦.

٤٢. *کافی*، ج ٢، ص ١١٢، ح ٣.

٤٣. *بحار الأنوار*، ج ٧٤، ص ١٧٨، ح ٢١.

٤٤. *خصال*، ج ١، ص ١٤٥، ح ١٧٢.

سه چیز است که کسی که آنها را ندارد، نه از من است و نه از خدای عزّوجل. پرسیده شد: ای رسول خدا آنها چه هستند؟ فرمود: حلمی که با آن جهل جاهل را برگرداند، و خوش‌اخلاقی‌ای که با آن میان مردم زندگی کند، و پروایی که او را از نافرمانیهای خداوند عزّوجل بازدارد.

در این حدیث شریف، با قرار گرفتن حلم در برابر جهل، در حقیقت به موقعیت و کاربرد حلم اشاره شده است. جهل در این حدیث، به معنای جهل طرف مقابل است. اما سؤال این است که آیا جهل به وسیلهٔ علم برطرف می‌شود یا حلم؟

این مسئله نشان می دهد که مراد، رفتارهای جاهلانه‌ای است که ریشه در جهل دارد و علت نیاز به حلم در چنین موقعیتی آن است که رفتارهایی از این دست، موجب برانگیختن خشم و عصبانیت می‌شود؛ از این رو، به حلم نیاز است تا این برانگیختگی را کنترل کند و فرد زیانهای این موقعیت را از سر بگذراند.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

اللهمَّ ... اقسِم لِي حلماً تَسُدُّ بِهِ بابَ الجهلِ.[45]

خداوندا ... حلمی قسمت من کن که به وسیلهٔ آن باب جهل را بر من ببندی.

در این حدیث نیز مراد از جهل، رفتارهای جاهلانه ای است که ممکن است از انسان سرزند و مراد از رفتارهای جاهلانه، رفتارهای ناشی از تسلط خشم و عصبانیت است.

بنابراین، انسان می‌تواند با حلم، خشم و عصبانیت خود را مهار کند و با مهار خشم و عصبانیت، از بروز رفتارهای جاهلانه جلوگیری کند ودر این صورت باب جهل بسته می‌شود.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

أشجَعُ الناسِ مَن غَلَبَ الجهلَ بالحلمِ.[46]

شجاع‌ترین مردم کسی است که به وسیلهٔ حلم بر جهل غلبه نماید.

با توجه به مباحث پیشین، معلوم می‌شود که مراد از جهل در این حدیث، خشم ناشی از جهل است و از آنجا که خشم، قدرتی فراوان دارد، کسی که به وسیلهٔ حلم بر خشم خود چیره گردد، شجاع‌ترین انسان به شمار می‌رود.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

لَيس بِحَليمٍ مَن لَم يُعاشِر بِالمَعروفِ مَن لا بُدَّ لَه مِن مُعاشِرَتِهِ حَتى يَجعَلَ اللهُ لَه مِن ذلِک مَخرَجاً.[47]

بردبار نیست آن که با کسی که چاره‌ای از معاشرت با او ندارد، به نیکی معاشرت نکند تا اینکه خداوند برای او راه نجاتی از معاشرت با او فراهم آورد.

این روایت، به کاربرد حلم در «معاشرتهای ناچاری» اشاره دارد. معاشرتهای ناچاری از زمینه‌های برانگیختن خشم و عصبانیت است. بخش پایانی حدیث نیز، که صحبت از «راه خروج» نموده است، این مطلب را تأیید می‌کند. راه خروج مربوط به جایی است که انسان در تنگنا قرار گرفته باشد. بنابراین، موقعیتی که حدیث دربارهٔ آن سخن می‌گوید، معاشرتهای ناچاری است که انسان را در تنگنا قرار می دهد. این موقعیت

۴۵. *بحار الأنوار*، ج ۹۴، ص ۲۳۸.

۴۶. *غرر الحکم*، ح ۳۲۵۷.

۴۷. *کنز العمال*، ح ۵۸۱۵.

یکی از عوامل برانگیختن خشم است که در آن نیز انسان نیاز به حلم دارد تـا از بـروز رفتارهـای خـشمگینانه جلوگیری کند.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

لَیس الحَلیمُ مَن عَجَزَ فَهَجَمَ وإذا قَدَرَ انْتَقَم، إنَّمَا الحَلیمُ مَن إذا قَدَرَ عَفَا.[۴۸]

کسی که چون ناتوان شود ساکت شود و چون قدرت یابد، انتقـام کـشد بردبـار نیـست، همانا بردبار کسی است که هرگاه قدرت یافت گذشت کند.

در این حدیث به «انتقام و عفو» اشاره شده است. انتقام یا عفو زمانی مطرح می‌شود کـه «ظلـم» صـورت گرفته باشد و ظلم، خشم‌برانگیز است. این موقعیت خشم‌برانگیز در دو حالت پدید می آیـد: هنگـامی کـه فـرد ناتوان از اقدام است و زمانی که توانایی مقابله دارد. بر اساس این حدیث، کسی که به وقـت نـاتوانی خـاموش می‌شود، حلیم نیست، بلکه حلیم کسی است که هنگام توانمندی عفو کند. بنابراین، حلم در حالت «عفو هنگام توانمندی» به کار می‌رود و روشن است که در این موقعیت، فرد آهنگ اعمال خشم دارد؛ از ایـن رو، بـه حلـم نیاز است تا آن را مهار کند.

نکته

آن گونه که دیدیم در تعریف این دو مفهوم نیز صحبت از کفّ و مهار به میان آمد؛ همـان‌گونـه کـه در بحـث عوامل مهار نفس و تنظیم رفتار نیز صحبت از کنترل و مهار به میان آمده بود؛ حال این سؤال مطرح است که چرا این دو مفهوم را به عنوان محصول خویشتن‌داری و آنها را بـه عنـوان عوامـل برانگیزنـدهٔ خویـشتن‌داری مطرح نمودیم.

پاسخ این است که هرچند در هر دو مورد از خویشتن‌داری سخن به میان آمده است، ولی موضوع بحث در هر یک متفاوت است. در آنجا بحث دربارهٔ «خویشتن‌داری به چه وسیله‌ای؟» و در اینجا دربارهٔ «خویشتن‌داری در چـه زمینـه‌ای؟» اسـت. سـؤال نخـست عوامـل برانگیزنـدهٔ خویـشتن‌داری و سـؤال دوم زمینـه‌ای را کـه خویشتن‌داری در آن انجام می‌شود و نتیجه‌ای را به بار می‌آورد، مشخص می‌کند.

چکیده

- ✓ همهٔ لغت‌شناسان ماهیت عفت را بازداری معرفی کرده‌اند. در تمامی تعریفهای اصطلاحی عفـت، دو نکتـه وجود دارد؛ یکی بازداری و دیگری متعلَّق این بازداری که عبارت است از شهوت، لذتهای حیـوانی و آنچـه حلال نیست.
- ✓ از مجموع روایات به دست می‌آید که عفت در دو قلمرو مطرح شده است؛ عفت مالی و عفت جنـسی، کـه وجه مشترک آنها «شهوت» است.

---

۴۸. *غرر الحکم*، ح ۷۵۲۹.

- شهوت در ادبیات دینی معنایی عام دارد که شامل خواسته‌های مالی و جنسی می‌شود. حال اگر در این حوزه خویشتن‌داری صورت گیرد، عفت نامیده می‌شود. بنابراین، عفت خویشتن‌داری در قلمرو شهوت به معنای عام کلمه است.
- از مجموع روایات برمی‌آید که قلمرو حلم، خشم و غضب انسان است؛ بدین معنا که وقتی خشم مهار و کنترل شود، به آن حالت حلم می‌گویند. بنابراین، حلم خویشتن‌داری در مقام غضب است.
- با استفاده از مفهوم به دست آمده از حلم، می توان روایات دیگری را که در موضوع حلم صادر شده‌اند، ولی دربارهٔ قلمرو آن تعبیرهای دیگری دارند، تحلیل نمود. این دسته از روایات یا به ریشهٔ نفسانی غضب پرداخته‌اند و یا اموری را که موجب برانگیخته شدن غضب می‌شوند، برشمرده‌اند.

بسم الله الرحمن الرحيم

فقه الحديث ۱

جلسهٔ پانزدهم

حجت الاسلام عباس پسندیده

تحمل خویشتن‌داری (صبر)

اهداف درس

آشنایی با:
- ✓ اهمیت صبر؛
- ✓ جایگاه صبر در نظام اخلاقی؛
- ✓ صبر در روایات.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسهٔ گذشته دو مفهوم اخلاقی را بررسی کردیم. در آنجا با توضیح مفهوم روایی هر یک از آنها، جایگاه آنها را در نظام اخلاقی توضیح دادیم و بیان نمودیم که این دو مفهوم اخلاقی، محصول خویشتن‌داری‌اند که در کنترل نفس و تنظیم رفتار نقش آفرین هستند. در این جلسه به مفهوم اخلاقی «صبر» که در سایر مفاهیم اخلاقی نقش اساسی دارد و راه دشواری خویشتن‌داری را هموار می‌کند، می‌پردازیم.

اهمیت صبر

صبر یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در اخلاق اسلامی است. صبر نقشی عمده و فراگیر در حیات انسان دارد، به گونه‌ای که در هر لحظه از حیات به صبر نیاز است. برخی مفاهیم اخلاقی مانند عفت یا حلم، قلمروی خاص و محدود دارند، اما صبر قلمروی عام دارد و در تمامی لحظات زندگی مورد نیاز است. اساساً هیچ مرحله‌ای از زندگی بدون صبر امکان‌پذیر نیست. شاید از همین رو است که در احادیث از صبر به عنوان «سَر ایمان» یاد شده است. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

> الصبرُ رأسُ الإیمانِ.[1]
>
> صبر سر ایمان است.

همچنین آن حضرت در کلامی دیگر می‌فرماید:

> الصبرُ مِن الإیمانِ بِمنزلةِ الرأسِ مِن الجَسَدِ، فإذا ذَهَبَ الرأسُ ذَهَبَ الجَسَدُ، کذلک إذا ذَهَبَ الصبرُ ذَهَبَ الإیمانُ.[2]
>
> صبر نسبت به ایمان، به منزلهٔ سر برای بدن است. همچنان‌که اگر سر برود بدن هم از بین می‌رود، اگر صبر از کف برود، ایمان نیز از کف می‌رود.

---

۱. *الکافی*، ج ۲، ص ۸۷.

۲. همان.

در کلامی دیگر نیز به جای واژهٔ ایمان، واژهٔ «امور» به کار رفته که قابل تأمل است:

الصبرُ في الأمورِ بِمَنزِلَةِ الرأسِ مِن الجسدِ، فإذا فارِقُ الرأسُ الجسدَ، فَسَدَ الجَسدُ، وإذا فارِقَ الصبرُ الأمورَ، فَسَدَتِ الأُمورُ.[۳]

صبر در کارها، به منزلهٔ سر برای بدن است. از این رو، اگر سر از بدن جدا شود، بدن از بین می‌رود و اگر صبر از کارها جدا گردد، کارها تباه می‌گردد.

مجموع این احادیث نقش صبر را در زندگی نشان می‌دهد. ایمان در خلأ وجود ندارد، بلکه در متن زندگی تجلی می‌یابد و اگر در زندگی صبر وجود نداشته باشد، انسان دست به کارهایی می‌زند که با ایمان ناسازگار است و در نتیجه هم ایمان از دست می‌رود و هم کارها سامان نمی‌یابد.

مفهوم صبر

تعریف لغوی

ابن‌فارس در معجم *مقاییس اللغه* سه ریشه برای واژهٔ «صبر» برمی‌شمرد که یکی از آنها «حبس کردن» است. ابن فارس سپس در توضیح آن می‌نویسد: وقتی گفته می‌شود: «صبرت نفسي ذلک الأمر» یعنی آن را بر آن کار حبس کردم.[٤]

ابن‌منظور در *لسان العرب*، اصل صبر را حبس کردن می‌داند و می‌گوید که هر کس چیزی را حبس کند، درباره‌اش تعبیر «فَقَد صَبَرَه» به کار می‌رود. او همچنین نام نهادن صبر بر روزه را از همین باب می‌داند و دلیل آن را حبس کردن نفس از خوراک و نوشاب و شهوت در روزه برمی‌شمارد.

سپس در جایی دیگر می‌نویسد که صبر در معنای اکراه کردن نیز به کار می‌رود. هنگامی که گفته می‌شود: «صَبَرَ الحاکمُ فلاناً علی یمینِ صَبراً»؛ یعنی، او را بر آن اکراه کرد و تعبیر «صبرت الرجل» هنگامی به کار می‌رود که شخص را با اکراه قسم دهند.

او در ادامه از باب تعریف به ضد، صبر را ضد جزع معرفی می‌کند و به نقل از جوهری می‌نویسد: صبر حبس کردن نفس به هنگام جزع کردن است.[٥]

طریحی در *مجمع البحرین* نیز ریشهٔ صبر را حبس کردن دانسته و بر این اساس و همچنین بر اساس تضاد آن با جزع، آیات صبر را تفسیر کرده است. او دربارهٔ آیهٔ شریف: واصبِر نَفَسَک مَعَ الذین یَدعُونَ رَبَّهُم می‌گوید: یعنی خودت را در کنار آنان نگهدار و از آنان به سوی دیگران روی برنگردان. او همچنین مراد از آیهٔ شریف وبَشِّرِ الصَّابِرِین را نگه داشتن نفس از اظهار جزع و بی‌تابی می‌داند. دربارهٔ آیهٔ شریف وأمُر أهْلَک بِالصلاةِ واصْطَبِر عَلَیها نیز می‌نویسد: یعنی نفست را بر نماز و سختیهای آن وادار و اگر نفسَت به خاطر تن‌آسایی، برای ترک کردن آن با تو به مقابله برخاست، بر او غلبه کن و قصد نماز کن؛ و در صبر کردن به

۳. *الکافی*، ج ۲، ص ۹۰، ح ۹.

٤. معجم *مقاییس اللغه*، ج ٤، ص ٤٣٨.

٥. *لسان العرب*، ج ٤، ص ٤٣٨.

نهایت تلاش کن تا ملکهٔ تو شود و به همین دلیل از واژهٔ اصطبار استفاده شده است که دلالت بیشتری بر صبر دارد.[٦]

ابن‌اثیر در کتاب *النهایه* ریشهٔ صبر را حبس کردن می‌داند و همین را علت نامیدن روزه به نام صبر قلمداد می‌کند. وی در جایی دیگر، دربارهٔ صبور بودن خداوند می‌نویسد: «کسی که در انتقام گرفتن از اهل معصیت، شتاب نمی‌کند.»[۷]

راغب در *مفردات* با تعبیری دیگر، صبر را به معنی امساک کردن در تنگنا می‌داند و می‌گوید: وقتی گفته می‌شود «صبرتُ الدابةَ» یعنی آن را بدون علف حبس کردم و وقتی گفته می‌شود: «صبرتُ فلاناً» یعنی او را در موقعیتی قرار دادم که هیچ راه خروجی از آن نیست. او آن‌گاه به این دلیل که انتظار کشیدن از صبر کردن جدا نیست و خود نوعی صبر کردن است، بیان می‌دارد که در قرآن گاهی از انتظار به صبر تعبیر می‌شود و شاهد آن را آیهٔ شریف فاصبِر لِحُکمِ ربِّک برمی‌شمارد و در تفسیر آن می‌گوید: یعنی منتظر حکم پروردگارت علیه کافران باش.[۸]

جمع‌بندی

از مجموع دیدگاه لغت‌شناسان معلوم می‌شود که:

۱ـ صبر به معنی «بازداشتن نفس» است؛

۲ـ مفهوم ضد آن «جزع» است؛

۳ـ با «اکراه داشتن» نزدیکی و پیوند دارد؛

٤ـ گاه به مناسبت، در معنای «انتظار» به کار می‌رود.

تعریف اصطلاحی

محقق طوسی در تعریف صبر می‌گوید:

> الصبرُ حبسُ النفسِ عَن الجزَعِ عِندَ المَکرُوهِ، وهُو یَمنَعُ الباطِنَ عَن الاضطِرابِ، واللسانَ عَن الشِکایةِ، والأعضاءَ عَن الحرَکاتِ غَیرِ المُعتادَةِ.[۹]
>
> صبر، حبس کردن نفس از بی‌تابی کردن هنگام ناخوشایندی است که درون را از اضطراب و زبان را از شکایت کردن و اعضا را از حرکتهای غیرعادی بازمی‌دارد.

راغب اصفهانی نیز پس از تعریف لغوی صبر، به معنای اصطلاحی آن می‌پردازد و می‌نویسد:

> الصبرُ حَبسُ النفسِ عَلَی ما یَقتَضِیهِ العقلُ أو الشَرعُ أو عَمَّا یقتَضِیان حَبسَها عنه، فالصبرُ لفظٌ عامٌ وربُّما خُولِفَ بَینَ أسمائه بِحسبِ اختلافِ مَواقِعِه فإن کانَ حَبسُ النفسِ لِمُصیبَةٍ سُمِّي صبراً لا غیرَ ویضَادُّهُ الجزعُ، وإن کانَ في محارَبَةٍ سُمِّي شَجاعَةً ویضادُّهُ الجُبنُ،

---

٦. مجمع *البحرین*، ج ۲، ص ۱۰۰۳.

۷. *النهایه*، ج ۳، ص ۷.

۸. *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، ص ٤۷٤.

۹. العلامة المجلسی، *بحار الأنوار*، ج ٦۸، ص ٦۸.

وإن كانَ في نائِبَةٍ مُضجِرَةٍ سُمِّي رَحبَ الصدرِ ويـضادُّهُ الـضَجَرُ، وإن كـان فـي إمـساك الكلامِ سُمِّي كتماناً ويضادُّهُ المُذِلُ.[۱۰]

صبر، حبس کردن نفس است بر آنچه عقل یا شرع اقتضا مـی‌کنـد، یـا از آنچـه حـبس کردنش را اقتضا می‌کنند. پس صبر، لفظی فراگیر اسـت و چـه بـسا بـه اعتبـار مواقـع، نامهایش متفاوت شود؛ اگر حبس کردن نفس بـه دلیـل مـصیبتی باشـد، صـبر نامیـده می‌شود و نه چیز دیگر و ضد آن جزع است. اگر در جنگ باشد، شجاعت نامیده می‌شود و ضد آن جبن است. اگر در حادثهٔ تکان‌دهنده‌ای باشد، شرح صدر نامیده می‌شود و ضد آن ضجر است. اگر در ترک کلام باشد، کتمان نامیده شده و ضد آن مذل است.

غزالی هنگام تعریف صبر، با روشن کردن فضای آن می‌نویسد:

القتالُ أَبَدَا قائمٌ بينَ باعثِ الدينِ وباعثِ الهوى والحربُ بَينَهُما سِجالٌ ومَعَركةُ هذا القتـالِ قَلبُ العبدِ ومَدَدُهُ باعثُ الدينِ مِن الملائكة الناصرينَ لِحزبِ اللهِ ومَدَدُهُ باعثُ الشهوةِ مِـن الشياطينَ الناصرينَ لأعداء اللهِ فَالصبرُ عبارَةٌ عَن ثُبـاتِ باعِـثِ الـدينِ فـي مُقابَلَـةِ باعـثِ الشهوةِ فإن ثَبَتَ حتى قَهَرَه واستَمَرَّ عَلَى مُخالَفَةِ الشهوَةِ فَقَـد نَـصَرَهُ حِـزبُ اللهِ والتحـق بالـصابرين وإن تَخـاذَلَ وضَـعُفَ عَـن الـشهوةِ ولـم يـصبِر فـي دَفعِهـا التحـقَ بأشـياعِ الشياطينَ.[۱۱]

همواره میان انگیزهٔ دینی و انگیزهٔ هوس نبرد وجود دارد و جنگ میان آنها مسابقه است و قلب انسان میدان این نبرد است و فرشتگان یاری‌ده به حزب خدا، کمـک‌کـار انگیـزهٔ دین و شیاطین یاری‌ده به دشمنان خدا، کمک‌کار انگیزهٔ شهوانی است. پس صبر عبارت است از پایداری انگیزهٔ دینی در برابر انگیزهٔ شهوانی که اگر پایداری کند تا بر آن چیـره شود و بر مخالفت با شهوت استمرار داشته باشد، به تحقیق حزب خدا او را یاری دهـد و به صابران ملحق گردد و اگر پایداری نکند و در برابر شهوت ناتوان گـردد و در دفـع آن بردبار نباشد، به شیعیان شیطان ملحق گردد.

مرحوم علامه مجلسی، هنگام بررسی عبارت «رأس الإيمان» در توضیح مفهوم صبر می‌نویسد:

إنَّ الإنسانَ ما دامَ فِي تلك النَشأةِ هو موردٌ للمصائبِ والآفاتِ، ومحلٌ للحوادث والنوائـبِ والعاهاتِ، ومُبتَلًى بِتَحَمُّلِ الأذى مِن بَنِي نوعِه في المعاملاتِ، ومُكلَّـفٌ بفعـلِ الطاعـاتِ، وترك المَنهياتِ والمُشتَهياتِ وكلُّ ذلك ثَقيلٌ عَلى النفسِ لا تَشتَهيهَا بِطَبعِها، فلا بُدَّ مِن أن تكونَ فيه قوةٌ ثابتةٌ وملكةٌ راسخةٌ بِها يقتَدِرُ عَلى حَـبسِ الـنَفسِ عَلـى هـذهِ الأُمـورِ الشاقة، ورِعايةُ ما يُوافِقُ الشرعَ والعقلَ فِيها، وتـرك الجَـزَعِ والانتقـامِ، وسـائرُ مـا ينـافي الآدابَ المُستَحسنَةَ المَرضيةَ عقلاً وشرعاً، وهِي المُسَمَّاةُ بِالصبرِ.[۱۲]

بی‌تردید انسان تا در این دنیا است، مورد هجوم مصیبتها و آفتها و محل ورود حـوادث و بلاها و بیماریها و مجبور به تحمل آزار هم‌نوعان خود در معاملات و مکلـف بـه انجـام طاعات و ترک نهیها و شهوتها است و همهٔ اینها بر نفس سنگین است و به طبـع خـود

---

۱۰. *مفردات ألفاظ القرآن الكريم*، ص ٤٧٤.

۱۱. *المحجة البيضاء*، ج ۷، ص ۱۱۱.

۱۲. العلامة المجلسی، پیشین، ص ٦٩ ـ ٦٨.

آنها را نمی‌خواهد. پس به ناچار باید در او نیرویی ثابت و ملکه‌ای استوار وجود داشته باشد که او را بر حبس کردن نفس از این امور دشوار و رعایت کردن آنچه موافق عقل و شرع است و ترک کردن بی‌تابی، انتقام گرفتن و امور دیگری که عقلاً و شرعاً با آداب نیکو و پسندیده منافات دارد، توانا سازد و این چیزی است که صبر نامیده می‌شود.

جمع‌بندی

از مجموع آنچه گذشت چنین به دست می‌آید که در بیان متعلَّق صبر از تعبیرهای مختلفی با ماهیت یکسان استفاده شده است. تمامی اندیشمندان، صبر را به حبس کردن نفس معنا کرده و متعلَّق آن را اموری مانند «بی‌تابی هنگام ناخوشایندی»، «مقتضای عقل و شرع» و «دشواری امور» دانسته‌اند.

البته غزالی به گونه‌ای دیگر سخن گفته و آن را به معنی «پایداری در برابر هوس» دانسته است.

صبر در روایات

برای بررسی مفهوم صبر در روایات، به دو دسته از احادیث «تفسیری» و «تقسیمی» اشاره می‌کنیم:

الف) روایات تفسیری

۱ـ در روایتی آمده است که وقتی جبرئیل برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از صبر سخن گفت، حضرت از او پرسید: «مَا تفسیرُ الصبرِ»؟ جبرئیل در پاسخ گفت:

يَصبرُ على الضَّراءِ كما يَصبِرُ على السَّراءِ، وفِي الفاقَةِ كما يَصبِرُ فِي الغَنَاء، وفِي البلاءِ كما يَصبِرُ فِي العافيةِ، ولا يَشكو خالقَهُ عندَ المخلوقِ بما يُصِيبُهُ مِن البلاءِ.[۱۳]

در سختی صبر می‌کند، همان گونه که در راحتی صبر می‌کند و در نیازمندی صبر می‌کند همان گونه که در بی‌نیازی صبر می‌کند و به خاطر بلایی که به او وارد شده است، از آفریدگارش نزد آفریدگان شکایت نمی‌کند.

۲ـ در روایتی از امام علی (علیه السلام) در تفسیر صبر آمده است:

الصبرُ أن يَحتَمِلَ الرجلُ ما يَنُوبُهُ ويَكظِمَ ما يَغضِبُهُ.[۱٤]

صبر آن است که انسان آنچه او را به رنج می‌اندازد، تحمل کند و آنچه او را به خشم می‌اندازد، فرو خورَد.

---

۱۳. علی الطبرسی، *مشكاة الأنوار*، ص ٤٢٣.

۱٤. علی بن محمد اللیثی الواسطی، *عیون الحکم و المواعظ*، ص ٥٦.

۳ـ در *جامع الأخبار* شعیری آمده است که از امام جواد (علیه السلام) دربارهٔ صبر پرسیدند و حضرت در پاسخ فرمود: «شيءٌ لا شَكوى فيه»؛[۱۵] چیزی است که شکایت در آن نیست.

٤ـ در روایتی آمده است که شخصی خدمت امیرالمؤمنین (علیه السلام) رسید و عرض کرد: مرا به یکی از وجوه بِرّ و نیکی سفارش کن تا به وسیلهٔ آن نجات یابم. حضرت در پاسخ او مردم را به سه دستهٔ زاهد، راغب و صابر تقسیم کردند و فرمودند:

أيُّها السائلُ استَمِع ثُم استَفْهِم ثُم استَيقِنْ ثم استَعمِل؛ واعلَم أن الناسَ ثلاثةٌ: زاهدٌ وصابرٌ وراغبٌ فأما الزاهدُ فَقَد خَرَجَتِ الأحزانُ والأفراحُ من قلبِه فلا يفرَحُ بِشيءٍ مِن الدنيا ولا يأسَى عَلى شيءٍ مِنها فاتَهُ، فهو مُستَريحٌ وأمَّا الصابرُ فإنَّهُ يتَمَنَّاها بِقَلبِه فَإذا نالَ مِنها ألجَمَ نفسَهُ عنها لسوءِ عاقِبَتِها وشَنَآنِها، ... وأما الراغبُ فلا يبالي مِن أينَ جاءَتهُ الدنيا من حِلِّها أو [من] حَرامِها ولا يبالي ما دَنِسَ فيها عِرضَهُ وأهلَكَ نفسَه وأذهَبَ مُروءَتَهُ، فَهُم فِي غَمرَةٍ يَضطَرِبُون.[۱٦]

ای سؤال‌کننده، گوش کن سپس بفهم سپس یقین کن سپس عمل کن؛ بدان که مردم سه دسته‌اند: زاهد و صابر و راغب. اما زاهد، غم و سرور [دنیا] از دل او خارج شده؛ از این رو، نه به چیزی از دنیا شاد می‌شود و نه از فقدان آن غمگین، پس او آسوده است. اما صابر در دل آرزوی دنیا می‌کند، اما هنگامی که به آن می‌رسد، به دلیل عاقبت بدش، نفسَش را از آن بازمی‌دارد ... و اما راغب، باکی ندارد که دنیا از کجا نصیبش شده است؛ از حلال یا حرام و باکی ندارد که در آن آبرویش را آلوده سازد و خودش را هلاک گرداند و مروّتش را از بین ببرد، پس آنان در گمراهی خود سرگردان‌اند.

نکتهٔ محوری در روایت اول و سوم، «شکایت نکردن» است که در اثر آن حال انسان در خوشی و ناخوشی یکسان است. در روایت دوم نیز صحبت از دو موقعیت صبر است؛ «حوادث تلخ» و «خشم». اما در روایت چهارم از «آرزوهای دنیایی و بازداری نفس از آنها» سخن به میان آمده است. سؤال این است که وجه مشترک این موارد مختلف چیست؟ و با چه بیانی می‌توان میان آنها جمع نمود؟ همچنین باید روشن شود که نسبت میان حبس کردن و صبر چیست. با چه تفسیری از صبر می‌توان این موارد مختلف را جمع کرد؟ پاسخ این پرسش‌ها پس از بیان روایات تقسیمی و تحلیل آنها مشخص می‌شود.

ب) روایات تقسیمی

چند گونه تقسیم از صبر در روایات وجود دارد؛ تقسیم سه‌گانه و تقسیم دوگانه. در ادامه به ترتیب این روایتها را نقل و تحلیل می‌کنیم:

۱ـ مرحوم کلینی در *کافی* روایت معروفی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است که در تقسیم‌بندی صبر فرموده‌اند:

۱۵. *جامع الأخبار*، ص ۱۱۲؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۱، ص ۹۲.

۱٦. الشیخ الکلینی، *الکافی*، ج ۲، ص ٤٥٥ و ٤٥٦.

الصبرُ ثلاثةٌ: صبرٌ عندَ المُصیبَةِ، وصبرٌ عَلی الطاعةِ، وصبرٌ عَن المَعصیَةِ.[۱۷]

صبر سه گونه است: صبر هنگام مصیبت، صبر بر طاعت و صبر از معصیت.

۲ـ در برخی از روایات نیز تقسیم دوگانه‌ای از صبر ارائه شده است. امام علی (علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید:

الصبرُ صبران: صبرٌ عَلی ما تَکرَهُ، وصبرٌ عَمَّا تُحِبُّ.[۱۸]

صبر بر دو گونه است: صبر بر آنچه ناخوشایند است و صبر از آنچه خوشایند است.

به راستی علت تفاوت این دو تقسیم چیست و چرا گاهی تقسیم دوگانه و گاهی سه‌گانه ارائه شده است؟ پاسخ این پرسش را پس از تحلیل این دو تقسیم می‌توان یافت.

همان‌گونه که روشن است در روایت نخست، سه موقعیت برای صبر بیان شده است. با تأمل در این اقسام معلوم می‌شود که این موارد خود به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ زیرا جنس مصیبت با جنس طاعت و معصیت متفاوت است. طاعت و معصیت، هرچند در برابر هم قرار دارند، اما در مقایسه با مصیبت از یک سنخ هستند. در امور زندگی، از یک سو با طاعت و معصیت رو به رو هستیم و از سوی دیگر با مصیبت؛ از این رو، با دو گروه کلی رو به رو خواهیم بود: گروه احکام (طاعت و معصیت) و گروه حوادث (مصیبت).

شاید این نکته به ذهن برسد که چرا در گروه احکام دو مفهوم مقابل وجود دارد، اما در گروه حوادث، یک مفهوم؟ به دیگر سخن آیا همان‌گونه که در گروه نخست، در برابر طاعت، معصیت قرار دارد، در گروه دوم در برابر مصیبت، مفهوم «نعمت» قرار می‌گیرد تا قرینهٔ یکدیگر باشند و چهار قسم تکمیل گردد؟ پاسخ این است که موقعیت نعمت، جای «شکر» است نه صبر. بر اساس برخی روایات، زندگی دو دوره دارد؛ دوران راحتی و نعمت و دوران سختی و مصیبت. آنچه در دورهٔ نعمت به کار می‌آید، شکر و آنچه در دورهٔ مصیبت به کار می‌آید، صبر است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

الدهرُ یومان، یومٌ لَک ویومٌ عَلیک، فَإنْ کانَ لَک فلا تَبطَرْ، وإنْ کانَ عَلیک فَاصبِر.[۱۹]

زندگی دنیا دو روز است: روزی برای تو و روزی ضد تو، پس آن روز که برای تو است مستی نکن و روزی که ضد تو است صبر کن.

امام علی (علیه السلام) نیز در این‌باره می‌فرماید:

الدهرُ یومان، یومٌ لَک ویومٌ عَلیک، فَإنْ کانَ لَک فلا تَبطَرْ، وإنْ کانَ عَلیک فلا تَضْجُرْ.[۲۰]

زندگی دنیا دو روز است: روزی برای تو و روزی ضد تو، پس آن روز که برای تو است، مستی نکن و روزی که ضد تو است، بی‌تابی مکن.

بر همین اساس ایمان نیز دو قسم دارد: شکر و صبر. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این‌باره می‌فرماید:

الإیمانُ نصفان: نصفٌ فِي الصبرِ ونصفٌ فِي الشُکرِ.[۲۱]

---

۱۷. *الکافی*، ج ۲، ص ۹۱، ح ۱۵؛ *جامع الأخبار*، ص ۱۱۱؛ *تنبیه الخواطر*، ج ۱، ص ٤۰؛ *الإرشاد*، ص ۱۵۹؛ *الفردوس*، ج ۲، ص ٤۱٦، ح ۳۸٤٦.

۱۸. *نهج البلاغه*، حکمت ۵۵؛ *غرر الحکم*، ح ۱۸٦۲ و ۱۸۹۲.

۱۹. *میزان الحکمه*، ج ٤، ص ۱۷٦۸.

۲۰. همان.

۲۱. *تحف العقول*، ص ٤۸.

ایمان دو نیمه است: نیمی در صبر و نیمی در شکر.

همچنین امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

الإیمانُ صبرٌ في البلاءِ وشُکرٌ فِي الرخاءِ.[۲۲]

ایمان صبر کردن در بلا و شکر کردن در راحتی است.

بنابراین، در موقعیت نعمت نمی‌توان از کارکردهای صبر سخن گفت. البته از آنجا که صبر در موقعیت نعمت و راحتی، مستلزم رعایت حلال و حرام است، کاربرد دارد، اما این مربوط به گروه حلال و حرام است، نه حوادث. پس در مجموع، دو گروه و سه موقعیت صبر وجود دارد:

گروه احکام: طاعت و معصیت

گروه حوادث: مصیبت

با تحلیل علت نیاز به صبر در هر یک از این موقعیتها، دسته‌بندی بالا تغییر خواهد کرد و این هنگامی معلوم می‌شود که عنصر «طبع و نفس انسان» به جمع مؤلفه‌ها اضافه گردد. وقتی موقعیتهای سه‌گانه را از این دیدگاه تحلیل کنیم، مشخص می‌شود که:

- انجام طاعت برای طبع انسان ناخوشایند است.
- انجام معصیت برای طبع انسان خوشایند است.
- وقوع مصیبت برای طبع انسان ناخوشایند است.

با دقت در این تحلیل، مشخص می‌شود که موقعیتهای سه‌گانهٔ صبر به دو گروه تقسیم می‌شوند: «امور خوشایند» و «امور ناخوشایند». طاعت و مصیبت در گروه امور ناخوشایند و معصیت در گروه امور خوشایند قرار می‌گیرند. دلیل جدا شدن طاعت از معصیت و قرار گرفتن آن در گروهی که مصیبت در آن قرار دارد این است که طاعت برای نفس ناخوشایند و معصیت، خوشایند است. این نکته را در روایات نیز می‌توان یافت. امام علی (علیه السلام) پس از بیان جمله‌ای از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)،[۲۳] می‌فرمایند:

واعْلَمُوا أنَّه ما مِن طاعةِ اللهِ شيءٌ إلا یأتی في کرهٍ، وما مِن مَعصیةِ اللهِ شيءٌ إلا یأتی في شهوةٍ.[۲٤]

و بدانید که هیچ طاعت خدا نیست مگر اینکه با ناخوشایندی انجام می‌شود و هیچ معصیت خدا نیست مگر اینکه با خوشایندی انجام می‌گیرد.

از این رو، طاعت به همراه مصیبت، که آن نیز برای نفس ناخوشایند است، در یک گروه قرار می‌گیرند.

اکنون بهتر می‌توان تقسیم دوگانهٔ صبر را تحلیل و رابطهٔ آن را با تقسیم سه‌گانه ترسیم کرد. در این تقسیم، دو موقعیت برای صبر بیان شده است: «موقعیت خوشایند» و «موقعیت ناخوشایند». باید از خوشایندِ نفس پرهیز کرد و ناخوشایندِ نفس را پذیرفت[۲۵] و برای این کار به صبر نیاز است.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که این دو تقسیم با یکدیگر منافاتی ندارد و هر کدام از یک دیدگاه به مسئله نگریسته‌اند. در حقیقت بر اساس حالت نفسانی، دو گروه کلی وجود دارد که سه موقعیت صبر در آن قرار می‌گیرد:

---

۲۲. *غرر الحکم*، ح ۱۳۵۰.

۲۳. إنّ الجَنّةَ حُفّت بالمکاره وإنّ النّار حُفّت بالشهوات؛ به تحقیق بهشت با سختیها و دوزخ با لذتها درآمیخته است.

۲٤. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۷٦.

۲۵. لذا در حدیث از حروف «عن» و «علی» استفاده شده است.

گروه امور ناخوشایند: طاعت و مصیبت؛

گروه امور خوشایند: معصیت.

تاکنون با تحلیل روایات تقسیمی و نشان دادن نبودن تنافی میان آنها، مشخص کردیم که تقسیم دوگانه را باید مبنا قرار داد. از آنجا که هدف اصلی، تحلیل مفهوم صبر است و باید برای دست‌یابی به نکتهٔ اصلی و محوری صبر، اقسام آن را کاهش دهیم؛ از این رو از تقسیم سه‌گانه به تقسیم دوگانه رسیدیم و اکنون باید این راه را ادامه دهیم تا مفهوم صبر را درست مشخص کنیم.

برای بررسی دوبارهٔ تقسیم دوگانه باید به چند نکته توجه کنیم:

نخست اینکه اموری برای انسان ناخوشایند و اموری خوشایند است.

دوم اینکه امور ناخوشایند را باید پذیرفت و انجام داد و امور خوشایند را باید ترک کرد؛ زیرا معمولاً طبع انسان و خواسته‌هایش، با مصلحت او هماهنگ نیست. خداوند متعال در این‌باره می‌فرماید:

عَسَى أن تَكرَهوا شَيئاً وهُو خيرٌ لَكم وعَسَى أن تُحِبُّوا شيئاً وهو شَرٌّ لَكم [۲٦]

چه بسا چیزی را ناخوش دارید، ولی برای شما خیر باشد و چه بسا چیزی را خوش دارید، ولی برایتان شر باشد.

از این رو، انسان ناگزیر است برای تأمین مصلحت خود خلاف طبع و خواسته‌هایش عمل کند؛ آنچه را ناخوشایند است، بپذیرد و عمل کند و آنچه را خوشایند است، ترک نماید.

سوم اینکه وجه مشترک این دو، «سخت بودن» آنها است. ترک کردن آنچه برای انسان خوشایند است و انجام دادن آنچه ناخوشایند است، سختی فراوان دارد. سختی این کار به آن دلیل است که با نفس مخالف است و نفس در برابر آن بی‌تاب می‌شود.

چهارم اینکه این مشقت و سختی، می‌تواند مانعی بر سر راه ترک خوشایندها و انجام ناخوشایندها شود و مصلحت انسان را به مخاطره اندازد. اگر این مشکل به نوعی حل نشود، نفس انسان بی‌تاب می‌شود و نمی‌تواند از خوشایندهای نفس دست بکشد و ناخوشایندها را بپذیرد.

از آنچه گذشت مشخص می‌شود که انسان به عنصری نیاز دارد تا این مشقت و سختی بر او هموار شود و سیر تکاملی‌اش را ممکن گردد. این عنصر، حقیقتی به نام صبر است که خداوند متعال آن را در نهاد انسان قرار داده است. پس، صبر یعنی «تحمل کردن سختیها و دشواریها و پرهیز کردن از جزع و بی‌تابی». بر اساس این تعریف، موضوع اساسی صبر «امور ناخوشایند» است که نفس در برابر آنها بی‌تاب می‌شود و به جزع و فزع روی می‌آورد. در برخی روایات نیز می‌توان این حقیقت را یافت. این بخش از روایات غیر از روایاتی است که از بلا و مصیبت به عنوان موضوع صبر یاد کرده‌اند. در این روایات، نه از تقسیم دوگانه است و سه‌گانه سخن به میان نیامده است، بلکه تنها به نکتهٔ محوری، یعنی امور ناخوشایند که در ادبیات دینی از آن به عنوان «مکروه» یاد می‌شود، اشاره شده است. برای نمونه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

في الصَّبرِ على ما يُكرَهُ خيرٌ كثيرٌ.[۲۷]

در صبر کردن بر آنچه ناخوشایند است، خیر کثیر نهفته است.

همچنین در نامهٔ امام علی (علیه السلام) به فرزندشان امام حسن (علیه السلام) آمده است:

---

۲٦. بقره/ ۲۱٦.

۲۷. شهید ثانی، *مسکن الفؤاد*، ص ٤٨.

عَوِّد نَفسَک التَصبُّرَ علی المَکرُوهِ ونِعمَ الخُلقُ الصَّبرُ.[۲۸]

نفست را به صبر کردن بر ناخوشایندی عادت بده و صبر کردن اخلاق نیکی است.

در روایت دیگری از امام صادق (علیه السلام) چنین آمده است:

لم یَستَزِد في مَحبُوبٍ بِمِثلِ الشُّکرِ، ولم یَستَنقِص مِن مَکرُوهٍ بِمثلِ الصَبرِ.[۲۹]

چیزی چون شکر بر امور خوشایند نیفزاید و چیزی چون صبر از امور ناخوشایند نکاهد.

از حضرت مسیح (علیه السلام) نیز نقل شده که فرموده است:

إنَّکم لا تُدرِکونَ ما تُحِبُّونَ إلّا بِصَبرِکم علی مَا تَکرَهُونَ.[۳۰]

به تحقیق شما به آنچه دوست دارید، نمی‌رسید مگر با صبر کردن بر آنچه ناخوش می‌دارید.

در برخی روایات این مطلب با تعبیری دیگر آمده است. در حدیثی از امام علی (علیه السلام) می‌خوانیم:

الصبرُ علی المَضَضِ یُؤدِّي إلی إصابَةِ الفُرصَةِ.[۳۱]

صبر کردن بر رنج منجر به دست یافتن به فرصت می‌شود.

آن حضرت در حدیثی دیگر می‌فرمایند:

الصبرُ علی مَضَضِ الغُصَصِ یُوجِبُ الظَفَرَ بِالفُرَصِ.[۳۲]

صبر کردن بر رنج اندوهها موجب دست یافتن به فرصت می‌شود.

با این تفسیر، می‌توان همهٔ مصادیق صبر و تمام روایات آن را تحلیل کرد.

چکیده

- ✓ صبر در لغت به معنی بازداشتن نفس است که مفهوم مقابل آن جزع است.
- ✓ در تعریف اصطلاحی صبر و بیان متعلّق آن از تعبیرهای مختلف با ماهیت یکسان استفاده شده است. تمامی اندیشمندان صبر را به حبس کردن نفس معنا کرده و متعلّق آن را اموری مانند «بی‌تابی هنگام ناخوشایندی»، «مقتضای عقل و شرع» و «دشواری امور» برشمرده‌اند.
- ✓ برای دریافت مفهوم دقیق‌تر صبر لازم است روایات تفسیری و تقسیمی پیرامون آن را بررسی کنیم.
- ✓ در نگاه نخستین، روایات تقسیمی صبر به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱ـ روایاتی که صبر را به دو بخش تقسیم کرده‌اند؛

۲ـ احادیثی که آن را در سه بخش دسته‌بندی کرده‌اند. بی‌شک گونه‌گونی این روایات، ریشه در تفاوت نوع نگاه آنها دارد که با وارد کردن عنصر طبع و نفس انسان به متعلّقات صبر، تمامی روایات مفهوم یکسان خواهند یافت.

---

۲۸. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۳۱.

۲۹. *تحف العقول*، ص ۳٦۳.

۳۰. *مسکن الفؤاد*، ص ٤۸.

۳۱. *غرر الحکم*، ح ۱۳۳٤.

۳۲. همان، ح ۲۰۹٦.

- ✓ گروه امور خوشایند شامل معصیت و گروه امور ناخوشایند شامل طاعت و مصیبت است.
- ✓ ترک کردن خوشایند نفس و انجام دادن ناخوشایند نفس، سخت است. سختی این کار به آن دلیل است که با نفس مخالف است و نفس در برابر آن بی‌تاب می‌شود؛ از این رو، انسان بـه عنـصری نیـاز دارد تـا ایـن سختی را تحمل کند. این عنصر همان صبری است که خدا در انسان نهاده است.
- ✓ صبر به معنای تحمل کردن سختیها و دشواریها و پرهیز کردن از جزع و بـی‌تـابی اسـت. بـر اسـاس ایـن تعریف موضوع اساسی صبر امور ناخوشایند است.

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه الحدیث ۱

جلسهٔ شانزدهم

حجت الاسلام عباس پسندیده

روش نظام‌شناسی

اهداف درس

آشنایی با:

✓ روش نظام‌شناسی؛

✓ نظام مفاهیم اخلاقی در درسهای پیشین.

تبیین موضوع

در پانزده جلسهٔ پیشین با مسائل مختلفی از حوزهٔ اخلاق آشنا شدیم و دریافتیم که:

یک گزارهٔ حدیثی نیازمند تبیین است. تبیین غیر از ترجمه است و به فرآیند خاصی نیاز دارد که روش آن بیان شد.

بخشی از روایات به مسائل انسان‌شناختی، از جمله مراتب پنج‌گانهٔ روح اشاره داشت. بی‌تردید شناخت ابعاد انسان در این موضوع خلاصه نمی‌شود و دلیل انتخاب این موضوع به سبب پیوند آن با مباحث بعدی است.

بحث مهم دیگر روایات، مفاهیم اخلاقی است که با تمامی حوزه‌های اخلاق پیوند دارد و شناخت دقیق آنها از اساسی‌ترین کارهای فقه‌الحدیثی است. همان‌گونه که به یاد دارید این بحث در حوزهٔ «خویشتن‌داری اخلاقی» مطرح شد و دیگر مباحث این حوزه نیز بررسی شد. البته خویشتن‌داری اخلاقی یکی از مسائل اخلاق است نه تمامی مسائل آن، ولی از آنجا که از مهم‌ترین مباحث است، برای طرح در این درس انتخاب شده است.

در این بحث دامنه‌دار با مفهوم خویشتن‌داری اخلاقی، منبع خویشتن‌داری، عوامل خویشتن‌داری، محصول خویشتن‌داری و عنصر یاری دهنده در خویشتن‌داری آشنا شدیم. از این رو، عنوانهایی مانند: تقوا و فجور، عقل و جهل، تجربه، عبرت، حزم، خوف، رجا، حیا، محبت، شکر و صبر را در حوزهٔ احادیث اخلاقی بررسی کردیم.

حال این پرسش مطرح است که این مباحث چگونه از روایات برگرفته شد؟ در حقیقت این پرسشی روش‌شناختی است. در تمامی مباحث، روش این کار نیز بیان شد؛ مانند: روش تبیین گزاره‌های اخلاقی، روش بررسی روایات انسان‌شناسی و روش مفهوم‌شناسی.

اما هنوز روش نظام‌مندسازی بیان نشده است. هرچند با روش تبیین گزاره‌ها، بررسی روایات و مفهوم‌شناسی، موضوعات از دل احادیث استخراج شد، اما این مباحث چگونه نظام‌مند شد و سامان یافت؟ پاسخ این پرسش در نظام‌مند سازی نهفته است. بر اساس شیوهٔ مفهوم‌شناسی فهمیدیم که تقوا یعنی خویشتن‌داری اخلاقی، اما چگونه به این نتیجه رسیدیم که خویشتن‌داری، مرکز و بنیانی به نام عقل دارد. از سویی دیگر برخی اصول و عوامل اجرایی مانند: تجربه، عبرت، حزم، خوف پیامدهایی به نام عفت و حلم دارد و عامل هموارکننده‌ای به نام صبر دارد؛ حال این نظم از کجا به دست آمده است؟ در هیچ آیه و روایتی به صورت آشکار چنین نظم و ترتیبی به چشم نمی‌خورد. چگونه و بر اساس چه ضابطه‌ای برخی مفاهیم اخلاقی در گروه منبع خویشتن‌داری، برخی در گروه عوامل و برخی دیگر در گروه پیامدها جای گرفت؛ همچنین برخی

نیز به عنوان هموارکنندهٔ سختی معرفی شد؟ فراتر آنکه در میان اصول و عوامل نیز نظم و ترتیب خاصی وجود داشت. این نظم و ترتیب، این تقدم و تأخر چگونه به دست آمد؟ در این جلسه به تمامی این پرسش‌ها پاسخ داده خواهد شد.

اهمیت و ضرورت

اهمیت و ضرورت این بحث را می‌توان از دو بُعد علمی و عملی تبیین کرد:

الف) هرچند شناخت تک‌مفهوم اخلاقی به صورت روشمندانه، یک فعالیت علمی به شمار می‌رود و پژوهشگر را در پاسخ به پرسش چیستی آن مفهوم، قانع می‌سازد؛ اما از آنجا که تعداد زیادی از مفاهیم متفاوت اخلاقی وجود دارند، نسبت میان آنها و چگونگی ارتباطشان با یکدیگر، پرسش‌های جدیدی را تولید می‌کند که پاسخهای پیشین، جوابگوی آنها نیست و پژوهشگر را حیرت‌زده و سرگردان می‌کند. این امر نشانگر آن است که فعالیتهای پژوهشی پیشین و روشهای آن برای این بخش ناکافی و ناکارآمد است. از این رو، به پژوهشی جدید با روش جدید نیاز است تا به این پرسش‌ها نیز پاسخ داده شود و فرآیند فعالیت علمی تکمیل گردد.

ب) هرچند شناخت تک‌واحدی و پراکندهٔ مفاهیم اخلاقی و عمل بر پایهٔ گزاره‌های آنها، می‌تواند منشأ خیر و برکت باشد، اما برای تأمین هدف اخلاق، که انسان‌سازی است، ناکافی و ناکارآمد است. اخلاقیات دین باید به برنامهٔ خودسازی تبدیل شود تا کارآیی داشته باشد. برنامه به معنای نظم منطقی میان اجزای مختلف یک موضوع و معلوم بودن جای هر جزء و چگونگی ارتباطش با دیگر اجزا است. بدون برنامه، آموزگاران اخلاق و فراگیران آن حیرت‌زده می‌شوند. آموزگار اخلاق نمی‌داند از کجا باید شروع کند و برای حل یک مشکل از چه روشی استفاده کند. همچنین فراگیران آموزه‌های اخلاق نیز حیرت‌زده و سردرگم می‌شوند و بدین‌سان اخلاق جامعه نابسامان و ناموزون می‌شود.

بنابراین، ضروری است که نظم میان مفاهیم اخلاقی نیز شناخته شود تا بتوان نظام اخلاقی را شناسایی کرد و بر پایهٔ آن تربیت را پایه‌ریزی نمود. این شناخت به سازوکار پژوهشی جدیدی نیاز دارد که در این جلسه بدان خواهیم پرداخت. هرچند این روش را متناسب با موضوع خویشتن‌داری اخلاقی مطرح و چگونگی آن را تشریح می‌کنیم، ولی روشی عام است و در دیگر موارد نیز کارآیی دارد.

روش نظام‌شناسی

در نظام‌شناسی باید رابطه‌ها و نسبت‌های میان مفاهیم مختلف روشن شود و هر کدام در جای خود قرار گیرند. بر این اساس باید چند کار مهم انجام گیرد. این امور اندک، ولی بااهمیت است و دقت فراوانی را می‌طلبد.

الف) شناخت مفهوم

شناخت رابطه‌ها و نسبت‌ها در گرو شناخت تفاوتها و شباهتها است. تا تفاوتها و شباهتها به دست نیایند، نمی‌توان رابطه‌ها و جایگاهها را شناخت و این، خود متوقف بر شناخت مفهوم است. بنابراین، مفهوم‌شناسی نخستین گام است. البته مفهوم‌شناسی، کارکرد مستقل خود را نیز دارد، ولی در اینجا مقدمهٔ نظام‌شناسی است. با مفهوم‌شناسی، تفاوتها و شباهتها مشخص می‌شود و نقشه و مرزهای معنایی یک مفهوم همانند قطعه‌های یک جورچین به دست می‌آید و زمینه را برای نسبت‌سنجی فراهم می‌سازد.

ب) کشف تشابه و تفاوت

در مفهوم‌شناسی صرف، ممکن است پژوهشگر به این بُعد توجه نداشته باشد؛ زیرا در فرآیند مفهوم‌شناسی رویکرد دیگری داشته و نیازی به این کار نمی‌دیده است، اما هنگام بررسی مفاهیم نظام‌شناسی، باید به این رویکرد نیز توجه کند.

پژوهشگر در این مرحله باید خلاقیت و مهارت خود را نشان دهد و عناصر کلیدی و اثرگذار یک مفهوم را شناسایی کند و از رهگذر آن، تفاوتها و شباهتها را به دست آورد.

ج) شناسایی نسبت

۱ـ مقایسهٔ مفاهیم

پس از به دست آوردن عناصر کلیدی و مشخص شدن اجمالی عوامل تشابه و تفاوت هر مفهوم، باید آنها را با یکدیگر مقایسه کرد تا تفاوت و تشابه مفهوم «الف» با مفهوم «ب» و ... به صورت تفصیلی و مشخص، به دست آید. نباید فراموش کرد که ممکن است یک یا چند مفهوم از جهتی با هم مشترک و از جهت دیگر متفاوت باشند.

۲ـ ارائهٔ طرح تنظیم

پژوهشگر در این مرحله باید فرضیه‌های مختلف را مطرح کند و بر اساس آن میان مفاهیم پیوند برقرار کند. با این شیوه نقاط ضعف و قوت احتمالی مشخص می‌شود و بر اساس یافته‌های آن، فرضیهٔ دیگری طرح و آزموده می‌شود. از این رو باید؛

نخست مفاهیم را بر اساس اشتراکها در یک گروه و بر اساس تفاوتها در گروهی دیگر قرار داد. با توجه به آنچه در شمارهٔ یک تذکر دادیم، گاه ممکن است این گروهها هم‌پوششی داشته باشند؛ بدین شکل که چند مفهوم با یک وجه مشترک در یک گروه قرار گیرند؛ ولی بر اساس تفاوتهایی که از جهتی دیگر دارند، در درون خود طبقه‌بندی شوند. در صورتی که طبقه‌بندی و گروه‌بندی درونی هم نداشته باشند، باید میان آنان ترتیبی برقرار کرد.

دوم آنکه با وجود دو یا چند گروه، باید چگونگی رابطه و تعامل میان آنان، تقدم و تأخر و یا جزئی و کلی آنان را نیز مشخص کرد تا بتوان آنها را سامان داد.

این مرحله به دقت، حوصله و وقت ویژه نیاز دارد و این کار باید تا آنجا پیش رود که از درستی کار اطمینان حاصل شود.

بازشناسی نظام مفاهیم

در تعریف تمامی مفاهیم طرح‌شده در موضوع خویشتن‌داری، واژه‌ای مانند کفّ، حبس، ضبط و ... وجود داشت که بر بازداری و خویشتن‌داری دلالت می‌کرد؛ از این رو، در این موضوع قرار گرفتند. این، وجه مشترک تمامی آن واژه‌ها است.

در یک نگاه کلی می‌توان فهمید که برخی از آنها بر خویشتن‌داری به صورت کلی و تعداد بیشتری بر نوع خاصی از خویشتن‌داری دلالت دارند؛ یعنی در آنها قیدی وجود دارد که آن را از یک مفهوم کلی خارج می‌کند و عینی‌تر می‌سازد. این امر، وجه تفاوت کلی آنها است.

گروه نخست، مفاهیمی مانند تقوا و عقل را شامل می‌شود. در تعریف این دو مفهوم هیچ قیدی برای خویشتن‌داری وجود ندارد. در گروه دوم مفاهیمی مانند: تجربه، عبرت، حزم، خوف، رجا، حیا، محبت، شکر، عفت، حلم و صبر وجود دارد.

گروه	ردیف	مفهوم	قید	تعریف
اول	۱	تقوا	خویشتن‌داری	از بررسی روایات چنین به دست می‌آید که تقوا به معنای توان خویشتن‌داری و بازداری نفس است.
	۲	عقل	خویشتن‌داری	عقل نیرویی است که انسان را از جهل و لغزش در اندیشه و عمل بازمی‌دارد. از مجموع روایتها چنین برمی‌آید که در تحلیل معنای عقل سه مفهوم را باید در نظر گرفت: نخست اینکه عقل یک نیرو و توانایی است؛ دوم اینکه از جنس فهم و شناخت است؛ و سوم اینکه بازدارنده و مهارکننده است. شاید در یک کلام بتوان گفت که عقل «نیروی بازداری ـ شناختی» است.
دوم	۱	تجربه	خویشتن‌داری به خاطر تجربهٔ پیامد	به آنچه در گذشته برای کسی اتفاق افتاده و پیامد آن را چشیده است، اطلاق می‌شود.

	۲	عبرت	خویشتن‌داری به خاطر عبرت‌گیری از پیامدها و غیر آن	عبرت یعنی گذر از چیزی به چیز دیگر. اگر انسان آنچه را وجود دارد، پلی برای رسیدن به مراتب بالاتر قرار دهد و از آن بگذرد، عبرت نامیده می‌شود. متون دینی عبرت را در چند قلمرو به کار برده‌اند: الف) سرگذشتها: یکی از مواردی که عبرت در آن به کار رفته، سرگذشت افراد است. این سرگذشت ممکن است مربوط به زمان حال یا گذشته باشد. ب) آفرینش: قلمرو دوم عبرت، خلقت و پدیده‌های هستی است.
	۳	حزم	خویشتن‌داری به خاطر پیش‌بینی آینده	از مفهوم حزم در روایات این‌گونه برآمد که نقطهٔ محوری حزم «عاقبت» است؛ یعنی، حزم نگاه به آینده دارد و عاقبت امور را بیش از هر اقدامی بررسی می‌کند و گامهای خود را بر اساس تأمین آینده تنظیم می‌کند.
	٤	خوف	خویشتن‌داری به خاطر دوری از تهدید	خوف، انتظار امری ناخوشایند در آینده است.
	٥	رجا	خویشتن‌داری به خاطر کسب پاداش	رجا، انتظار امری خوشایند در آینده است.
	٦	حیا	خویشتن‌داری به خاطر درک حضور	خویشتن‌داری به خاطر درک حضور ناظر محترم
	۷	محبت	خویشتن‌داری به خاطر محبت	عنصر محوری در محبت، احسان است. محبت بر اساس احسان و انعام برانگیخته می‌شود و رفتار را تنظیم می‌کند.
	۸	شکر	خویشتن‌داری به خاطر سپاسگزاری	پاسخی به احسان و انعام است که به نوعی تداعی‌کنندهٔ حالت «بده ـ بستان» است.
	۹	عفت	خویشتن‌داری در شهوت	عفت یعنی خویشتن‌داری در قلمرو شهوت به معنای عام کلمه
	۱۰	حلم	خویشتن‌داری در غضب	حلم یعنی خویشتن‌داری در مقام غضب
	۱۱	صبر	خویشتن‌داری از بی‌تابی	صبر یعنی تحمل سختیها و دشواریها و پرهیز از جزع و بی‌تابی. بر اساس این تعریف موضوع اساسی صبر امور ناخوشایند است.

همان‌گونه که مشاهده می‌کنید، دو عنوان نخست، خویشتن‌داری را به صورت مطلق بیان می‌کنند، ولی دیگر عنوانها به نوع خاصّی از آن اشاره دارند. این گام نخست نظم‌دهی است.

در مرحلهٔ بعد مفاهیم هر گروه و نسبت میان آنان را بررسی می‌کنیم:

الف) گروه نخست

در این گروه دو مفهوم وجود دارد: تقوا و عقل.

تقوا از ریشهٔ «وقایه» به معنای خویشتن‌داری است؛ چیز بیشتری در این مفهوم وجود ندارد.

اما عقل؛ در مفهوم عقل که از «عِقال» گرفته شده است، دو عنصر اساسی وجود دارد: عنصرِ شناختی و عنصرِ بازداری. نه به صرف بازداری عقل گفته می‌شود و نه به صرف شناخت. با توجه به این حقیقت، اگر نسبت میان عقل و تقوا را بسنجیم، چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

تقوا: خویشتن‌داری و بازداری

عقل: خویشتن‌داری و بازداری + معرفت و شناخت

به نظر می‌رسد تقوا، به بُعد بازداری عقل اشاره دارد؛ یعنی در ادبیات دین هر جا از تقوا سخن به میان آمده است، به این بُعد از عقل اشاره دارد که در حقیقت این یک یافتهٔ مهم است.

دقت در نسبت میان این دو، پرسش دیگری را به وجود می‌آورد. تا اینجا تکلیف عنصر خویشتن‌داری در عقل مشخص شد. اما عنصر شناختی آن چه وضعیتی دارد؟ آیا ممکن است مفهوم دیگری در ادبیات وجود داشته باشد که تنها بیانگر بُعد شناختی عقل باشد؟ با اندکی تأمل و بررسی می‌توان به واژهٔ «علم» رسید. اکنون می‌توان گفت علمی که در معارف دین از آن به عنوان نور یاد می‌شود و در رفتار انسان اثرگذار است که این همان بُعد شناختی عقل است. پس می‌توان گفت که عقل آمیزه‌ای از تقوا و علم است و تقوا و علم، عقلِ تجزیه‌شده‌اند. این یافتهٔ مهم دیگری است که با تکمیل مباحث پیشین به دست آمد.

مهم‌تر آنکه از مقایسهٔ میان عقل و تقوا، اطلاعات بیشتری به دست آمد. اکنون می‌توان به کشف رابطهٔ این دو پرداخت و تقدم و تأخر هر یک را مشخص کرد. توجه به این دو نکته می‌تواند نشانگر برتری عقل باشد. یکی اینکه مجموعهٔ مباحث نشان داد که عقل فراگیرتر و جامع‌تر از تقوا است و تقوا یکی از ابعاد آن است. دوم اینکه مطالعهٔ جایگاه عقل در معارف دین نشان می‌دهد که عقل جایگاهی بسیار والا دارد، تمامی امور اخلاقی به آن برمی‌گردد و همهٔ فضایل اخلاقی از آن سرچشمه می‌گیرد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که منبع و ریشهٔ اصلی تقوا و خویشتن‌داری در عقل است. این نیز یافتهٔ مهم دیگری در این فرآیند پژوهشی است.

ب) گروه دوم

گروه دوم شامل مفاهیمی است که به نوعی از خویشتن‌داری اشاره دارند. اما باید زیرگروهها و نسبت میان این مفاهیم را نیز روشن ساخت. بدین منظور به قیدهای به کاررفته در مفاهیم به دقت می‌نگریم تا تفاوت آنها را با یکدیگر دریابیم. بررسی و نتیجهٔ آن را می‌توان در پنج مبحث ارائه کرد:

بحث نخست

مطالعهٔ دقیق این مفاهیم نشان می‌دهد که این گروه، خود سه زیرگروه دارد:

الف) برخی از آنها عامل برانگیزانندهٔ خویشتن‌داری را بیان می‌کنند؛ مانند:

ـ تجربه، که خویشتن‌داری به خاطر تجربه کردن پیامد رفتارها است.

ـ عبرت، که خویشتن‌داری به خاطر درس گرفتن از پیامدهای تجربه‌شده از سوی دیگران و برخی دیگر چیزها است.

ـ حزم، که خویشتن‌داری به خاطر پیش‌بینی کردن پیامدها است.

ـ خوف، که خویشتن‌داری به خاطر تهدیدهای آینده است.

ـ رجا، که خویشتن‌داری به خاطر پاداش آینده است.

ـ حیا، که خویشتن‌داری به خاطر حضور یک ناظر محترم است.

ـ محبت، که خویشتن‌داری به خاطر محبت و احسان دیگری است.

ـ شکر، که خویشتن‌داری به خاطر سپاسگزاری از احسان دیگری است.

ب) برخی دیگر از آنها به قلمرو خویشتن‌داری اشاره دارند؛ یعنی آن موضعی که خویشتن‌داری در آن به کار می‌رود، مانند:

ـ عفت، که خویشتن‌داری در قلمرو شهوت است.

ـ حلم، که خویشتن‌داری در قلمرو غضب است.

ج) برخی مفاهیم نیز نه به موجبات برانگیخته شدن اشاره دارد و نه به قلمرو خویشتن‌داری، بلکه ناظر به خویشتن‌داری از جزع و بی‌تابی ناشی از دشواری مهار نفس است. صبر در حقیقت نفس را از بی‌تاب شدن در مسیر سخت خویشتن‌داری و مجاهدهٔ نفس بازمی‌دارد.

بنابراین، گروه دوم خود به سه زیرگروه تقسیم می‌شود:

۱ـ اصول و عواملی که موجب برانگیخته شدن خویشتن‌داری می‌شود؛

۲ـ محصول خویشتن‌داری که عفت یا حلم است؛

۳ـ هموارکنندهٔ سختیِ خویشتن‌داری که صبر است.

اکنون می‌توان رابطه و نسبت دقیق میان این سه زیرگروه را مشخص ساخت. در فرآیند خویشتن‌داری، هر سه مورد نیاز است و هر کدام جایگاه ویژهٔ خود را دارد. به هنگام فراهم آمدن موقعیت گناه، به دلیل خاصی خویشتن‌داری را اعمال می‌کنیم (اصول خویشتن‌داری) و به نتیجهٔ آن دست می‌یابیم (محصول خویشتن‌داری) و در این راه با صبر سختی آن را هموار می‌سازیم. عنصر سوم مفهومی است که هنگام خویشتن‌داری و همراه توأم با فعالیت اصول، وجود دارد و به نقش خود عمل می‌کند.

بحث دوم

در دو زیرگروه نخست، تعدادی از مفاهیم وجود دارند که باید نسبت درونی آنها را نیز مشخص ساخت. زیرگروه دوم که با دو بُعد و قلمرو مستقل انسان پیوند دارد، بحث خاصی ندارد. اما در هشت مفهوم زیرگروه نخست، مباحث زیادی وجود دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

در نخستین گام باید تفاوتهای میان گروه اصول را مشخص ساخت. با این نگاه، مفاهیم هشت‌گانهٔ آن را دوباره بررسی می‌کنیم و درمی‌یابیم که چه تفاوتی میان آنها وجود دارد.

مطالعهٔ دقیق نشان می‌دهد که در این زیرگروه سه گونه اصول متفاوت وجود دارد:
الف) برخی از آنها به نوعی با پیامد رفتار پیوند دارد که پس از عمل اتفاق می‌افتد. این مفاهیم عبارت است از:
ـ تجربه؛ که تجربه کردن پیامد به دست خود فرد است.
ـ حزم؛ که پیش‌بینی پیامد است.
ـ خوف؛ که پیامد ناخوشایند آینده است.
ـ رجا؛ که پیامد خوشایند آینده است.
ب) برخی دیگر با احسان و انعام پیوند دارد که پیش از عمل رخ می‌دهد و عبارت است از محبت و شکر.
ج) برخی دیگر با گذر از پدیده‌ها و درس گرفتن از آنها پیوند دارد که همان عبرت است.

لازم به ذکر است که هرچند در عبرت پیامد تجربه‌شده توسط دیگران نیز وجود دارد، اما به این دلیل آن را از گروه پیامدها خارج کردیم که عبرت تنها به معنای درس گرفتن از پیامدهای تجربه شده توسط دیگران نیست، بلکه شامل درس گرفتن از هر پدیده‌ای است. بنابراین، پیامدهای تجربه‌شده، عنصر اساسی عبرت نیست.

د) و برخی دیگر از این مفاهیم با نظارت پیوند دارد که همان حیا است.

بنابراین، این زیرگروه خود چهار زیرگروه دارد:
۱ـ گروه پیامدمحور؛
۲ـ گروه احسان‌محور؛
۳ـ گروه گذر؛
٤ـ گروه نظارت.

بحث سوم

در گروه پیامدمحور نیز چهار مفهوم قرار دارد که باید نسبت میان آنها را شناخت. بنابراین باید این مفاهیم را بار دیگر بررسی کرد و وجه تفاوت آنها را با یکدیگر باز شناخت. بدین منظور با این پرسش که چه تفاوت درونی در گروه پیامدمحور وجود دارد؟ به بررسی دوبارهٔ این چهار مفهوم می‌پردازیم.

در نگاه نخست، این چهار مفهوم به دو گروه تقسیم می‌شوند:
الف) پیامدهای گذشته که تجربه را شامل می‌شود؛
ب) پیامدهای آینده که پیش‌بینی می‌شوند و عبارت‌اند از: حزم، خوف و رجا.

بنابراین، این مجموعه نیز دو زیرگروه دارد.

بحث چهارم

زیرگروه نخست پیامدمحور، تنها یک مفهوم دارد؛ از این رو، بحث دیگری ندارد. اما در زیرگروه دوم، سه مفهوم قرار دارد که باید نسبت میان آنها را مشخص کرد. بدین منظور و برای پاسخ به این پرسش که چه تفاوتی میان پیامدهای آینده وجود دارد؟ بررسی را ادامه می‌دهیم.

دقت در این سه مفهوم نشان می‌دهد که این مفاهیم نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند:
الف) یک مفهوم، پیامد آینده را به گونه‌ای کلی و بدون هیچ قیدی مطرح می‌کند که عبارت است از حزم.

ب) دو مفهوم دیگر، یعنی خوف و رجا، جزئی‌تر است و هر کدام در کنار پیامد آینده، دارای قیدی است؛ خـوف، قید **ناخوشایند** و رجا، قید **خوشایند** دارد.

اکنون می‌توان نسبت میان آنها را مشخص ساخت. نتیجهٔ بررسی این سه مفهوم آن است کـه در موضـوع پیش‌بینی پیامد آینده، حزم یک عنوان عام است و خوف و رجا از مصادیق آن هستند.

بحث پنجم

در گروه احسان، که یکی از زیرگروههای اصول هشت‌گانه است، دو مفهـوم وجـود دارد؛ محبـت و شـکر. بـه راستی چه تفاوتی میان این دو مفهوم وجود دارد؟

با یک بررسی دقیق می‌توان فهمید که در شکر به نوعی جبران احسان نهفتـه اسـت، امـا در محبـت تنهـا علاقه و عشق وجود دارد و رفتارهای برخاسته از آن به خاطر جبران احسان نیست.

بنابراین، می‌توان گفت که هرچند مرتبهٔ شکر بالاتر از مرتبهٔ مفاهیم پیامدمحور است، اما به نظر مـی‌رسـد نسبت به محبت، در درجهٔ پایین‌تری قرار دارد.